منشورات الجامعة اللبنانية
قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
١٩

الصراع على تاريخ لبنان

أو

الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين

بقلم
أحمد بيضون



التوزيع:
دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، الادارة المركزية، المتحف
الفروع الجامعية في المناطق

بيروت ١٩٨٩

الصِّرَاع
على تاريخ لبنان

أو

الهُويّة والزمن في أعمال
مؤرّخينا المعاصِرين



منشورات الجامعة اللبنانية
قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

١٩

الصراع على تاريخ لبنان

أو

الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين

بقلم
أحمد بيضون



التوزيع :

دائرة منشورات الجامعة اللبنانية ، الادارة المركزية ، المتحف
الفروع الجامعية في المناطق

بيروت ١٩٨٩



إلى بنت جبيل
بلدتي ، التي ما زالت تسأل بقلق ،
منذ ثلاثة أجيال ،
في أيّة بلاد تراها تكون.

قال يسوع : كن عابرًا .

الإنجيل بحسب توما* ، الآية ٤٢ .

* إنجيل عرفانيّ اكتشف سنة ١٩٤٥ في صعيد مصر، وهو موضوع باللغة القبطيّة. ولا حاجة إلى القول ان الكنائس لا تعدّه بين الأناجيل الصحاح.

تصدير الطبعة العربيّة

هذا نفس الكتاب الذي رعت الجامعة اللبنانيّة إصدار طبعته الفرنسيّة قبل أربع سنوات. وقد شجّعني على إخراج نصّه العربي هذا إلى العلن رغبة صرّح لي بها كثيرون ممن يصعب عليهم الالمام بالنصوص الفرنسية أو لا يقوون عليه أصلاً. وهي رغبة حرّكها فيهم، على ما يظهر، شيء من الحفاوة لقيه الكتاب من قرائه ونقاده عند صدوره بالفرنسيّة.

ومع أنني لم أتعمّد تغيير شيء من محتوى الكتاب الفرنسي ها هنا، ولا إضافة شيء إليه، فإن النص الذي أدفعه اليوم إلى القراء ليس مجرّد ترجمة. بل يكاد أن يكون هو الأصل لولا فصول وصفحات قليلة منه نقلتها عن الفرنسيّة فعلاً. وذاك أن الكتاب بدأ وضعه بالعربيّة وكان معدًّا فيها ليكون خرزة من عقد بقي، في نهاية أمره، محارًا لدواع عاد لا يهمني ذكرها مع مضيّ الوقت. وحين باشرت وضعه بالفرنسيّة ليكون رسالة جامعيّة، كان نحو من ثلثيه بين يديّ بالعربيّة. فبقي أن أضع الثلث الثالث – وهو ثلث متفرّق في أحناء الكتاب – وبقي أيضًا نقل ما كنت قد كتبته من قبل إلى الفرنسيّة.

هكذا فرغت من إعداد النص الفرنسيّ في صيف ١٩٨١. أما النص العربي فلم تسعفني الهمّة في إتمامه إلاّ بعد ذلك بنحو من أربعة أعوام. ثم استغرق وصوله إلى المطبعة وخروجه منها – في ظرف الأزمة العامة – ثلاثة أعوام أخرى.

هذا الكتاب هو إذن ، على وجه الاجمال ، ما كانه في صيف ١٩٨١ . وليس في ثبت مراجعه أي مرجع من المنشور بعد ١٩٨٠ . وإذا كان لي أن آمل في بقاء من وعدوني بقراءته على وعدهم ، فإنني آمل منهم أيضًا أن لا يتناسوا أن ما يقرأون قد كتب قبل أعوام سبعة أو أكثر وأن التاريخ لا يعفّ عن كتب التاريخ .

ومهما يكن من شيء فإنني جهدت طيلة هذه السنوات في الإبقاء على الصلات التي كنت عقدتها بأعمال المؤرخين اللبنانيين ، منعمًا النظر في جديدهم ومعيدًا النظر ، مع تغيّر الأحوال ، في ما كنت قدّمته في شأن قديمهم بين دفّتي هذا الكتاب .

هذا الجهد المزدوج الوجهة أثمر أحاديث عدة ومحاضرتين . أما الأحاديث فأضرب عنها صفحًا . وأما المحاضرتان فضممتهما إلى نصوص أخرى مكبّة على الحرب اللبنانية ، لينتظم من النصوص المذكورة جميعًا كتاب آخر عسى أن يكون بين أيدي القرّاء في أقرب الأوقات .

أما الذين كانت لهم أياد عليّ في استواء هذا الكتاب مخطوطًا ثم في خروجه مطبوعًا ، بنصّيه ، فلا أحصيهم اليوم ، بل الفضل يعرفه ذووه .

بيروت في ٢١ حزيران ١٩٨٨ المؤلف

مقدّمة

هل لبنان موجود؟ اقتضى منّا تلمس جواب مناسب لهذا السؤال أن نجعل طريقنا إلى الجواب المذكور سؤالاً آخر : هل تاريخ لبنان موجود؟ من البيّن اليوم أن هذا الموضوع الأخير، أي تاريخ لبنان ، مجزوم بوجوده رسميًّا وان الشك الذي يوحي به سؤالنا لم يعد ذا موضوع . ولكن القول بأن هذا الشك كان له **أمس** ما يبرّره (وهو ما يتراءى من القول بأنه لم **يعد** ذا موضوع) كافٍ لحكّ جراح ما تزال حية . فهل يسع هذا التاريخ ، بصفته موضوع معرفة (وانتماء) أن يكون سابقًا لعقود معدودة هي تلك التي شهدت النزاع المتصل بوجاهته وهو يولد وينمو؟ وهل يتعيّن على لبنان نفسه أن يبقى غرض تنازع : يطعن هؤلاء في ماهيّته المعلنة ويثبتها ويذبّ عنها أولئك؟

وذلك أن تاريخ لبنان ولبنان نفسه – وإن بقيا موضوع نزاع – يكفيهما لتلوح لهما بوارق غد ، أن يجمع المتجادلون فيهما على أن لوجودهما حقيقة ما . إذ لا يحتاج الشيء ليوجد وجودًا أكيدًا إلى انتفاء التعارض ما بين الرؤى التي هو موضوعها . يكفيه أن تجد فيه هذه الرؤى موضوعًا لها مشتركًا .

فمنذ إنشاء لبنان الكبير سنة ۱۹۲۰ ، بقي تلفّظ المؤرخ بعبارة «تاريخ لبنان» يغري بسؤاله عن حدود الحقل الذي يراه لذاك التاريخ . ترتفع أصوات مؤرِّخة أو غير مؤرِّخة – من أطراف الكيان الجديد قائلة : «ما ذاك بتاريخنا» . وتقول أصوات أخرى «ما هو إلاّ عنصر من عناصر تاريخنا الذي نرى له محورًا آخر» . أي محور؟ . . كثيرًا ما تماهت هذه الأصوات وقوى لم يتكون تاريخ لبنان ، بحسب دعاته ، إلاّ في مواجهتها . هكذا بقيت الجماعات المتناوئة داخل لبنان الكبير يضع كل منها لفرادة تاريخه دائرة جغرافية وبعدًا في الزمن خاصين به . ولما كانت خطوط الطول والعرض المتبنّاة كثيرًا ما تختلف عن إحداثيات لبنان الكبير ، فتنشط إلى خارجه حينًا وتتحصّن في بقعة منه حينًا ، نشأت حركات تجاذب

واستغراق ما بين التعريفات هي ظلال لتلك التي تهدّد الكيان نفسه وهي أيضًا عناصر منها. ومذ كان الحد الفاصل ما بين نظم التعريف التاريخية مطابقًا، إلى مدى بعيد، خط الإنقسام الطائفي، مال «تاريخ لبنان» إلى الظهور في حلل يغلب ما بين ألوانها اللون الطائفي أيضًا. وكان هذا كافيًا عند المتشكّكين في وجود ذلك التاريخ ليستقر في يقينهم ان التاريخ المذكور إنّما أُسيئت تسميته.

والحال أن «مؤرّخي لبنان» المعاصرين يربأون عادة بموضوع تاريخهم – أي لبنان – عن الظهور في صورة «المنطقة» (المندمجة حكمًا في وحدة سياسية أوسع منها). فهم لا يرونه إلاّ «بلادًا»، لتكون له صفة تشير عن كثب إلى مفهوم الدولة. هذا والمعسكر الخصم يشاطر هؤلاء اقتناعهم بأن التاريخ الحق إن هو إلاّ تاريخ الدولة. حتى إذا أثبت الخصم أن مركز دولته كان في «الخارج» (خارج لبنان) منح نفسه سلاحًا مضمون التفوّق. فهو بهذا يسترد «تاريخ لبنان» إلى تاريخ تلك الدولة الكبرى. فلم لا يسترد لبنان نفسه إلى حضن دولة كبرى مقبلة؟

* * *

اليوم يبدو ان هذه الحقبة من حقب المواجهة اللبنانيّة قد أمكن تجاوزها إلى حدّ ما. إلى حدّ كبير. صحيح أن الممارسات القديمة ما تزال تُطل برأسها بين الفينة والفينة وتظهر عليها أحيانًا أمارات حيوية متجدّدة. بل إن تمهيد تاريخ البلاد ليطابق – أو يكاد – تاريخ طائفة واحدة وليتخذ لنفسه مميّزات هذا الأخير، بلغ، في هذا العهد الأخير، شأوًا في التعصب الجلف لعلّه دليل عياء. لكن طوائف أخرى – أو مناطق انتشار طائفي – تدرج تاريخها في أفق مختلف عن السابق الذكر، لم تعد تجرّد هذا الأخير من كل شرعيّة بل أخذت تنحو منحى التوفيق وطلب الاعتراف المتبادل أو قل منحى المزاحمة داخل الأفق نفسه. أي أن موضوع الجدل الذي كان مجزّأً إلى مواضيع متضادّة، أخذ منذ حين يجمع تناقضاته على أرض مشتركة. حق ان حدود هذه الأرض ما زالت لا تحظى – وهي قد لا تحظى أبدًا – بالإعتراف الإجماعي. ولكن يبقى حقًا أيضًا أنه لم يعد شائعًا القذف بتاريخ الآخر في وجهه لإقناعه بأن الخصومة وحدها كانت مشتركة، ولا عاد شائعًا السعي إلى تذويب الآخر في جوهر الذات الخاصة ردًا لدعواه حيازة تاريخ خاص به. فلا هذا الموقف ولا ذاك – وهما لا يزالان واردين – يحظيان اليوم بما يكفي من التصديق ليردّا الطائفة الاخرى – حين يستوليان على وجدان الأولى – إلى تاريخ طائفي بحت. وذلك ان الدولة ماثلة الآن،

أفقًا تاريخيًا للتواريخ الجزئية ، ومصبًا مبدئيًا للتيارات المتنافرة التي يتشكّل منها «تاريخ لبنان» وصمتًا مخيمًا على خليط الأصوات المختلفة ، خليط التعارف والنكران.

وهل ترانا نجاوز الحد عندما نعيّن للدولة هذا الموقع المكين – مدّعين تبيّنه خلال المواجهة ما بين أعمال لمؤرّخين لبنانيين معاصرين – في وقت تبدو الدولة فيه وأجهزتها على شفا هار ويظهر كم هي كبيرة على الكيان نفسه أخطار المنافسة التي تتعرض لها الدولة من جانب الأجهزة السياسية الخاصة؟ وهل ترانا نقع في الإغراب عندما نزعم أن الحرب الأهلية التي ما نزال نعاني مناخها وطفرانها ، كشفت بمجرد ارتسام **الحدود السياسية** للتناقضات التي اعتملت خلالها بكل هذا العنف ، عن توطيد الرغبة العامّة في إنقاذ حدود ١٩٢٠؟ هذا التوطد نحسبه حقيقيًا بالرغم من بادرة الإنكماش المارونيّة بين ١٩٧٥ و١٩٧٦ ، وهي التي ما لبث استمرار العزوف الدولي عن التفريط بتوازن النظام الإقليمي أن سدّ أمامها الأفق . فقد بدت الدول الكبرى راغبة في احتواء التوترات المخلّة بهذا التوازن وإن هي لم تتورّع عن تغذيتها في مواضع محصورة. نحسب التوطد الآنف الذكر حقيقيًا ، ولكن صمود حقيقته رهن بأمر (سيظهر مدى إمكانه) هو أن تكون للبنانيين الكلمة الأخيرة ، لا بصدد نظامهم السياسي المقبل وحسب ، بل أيضًا بصدد وحدة أرضهم الوطنية . ومهما يكن من أمر فإن كتابة مؤرّخي لبنان المعاصرين تقدّم – كما سنرى – أدلة مختلفة على حقيقة هذا المسار – وهو مسار متردّد لا زالت تقطعه النكسات ويعوزه التراص – نحو ما نسيغ تسميته وجدانًا وطنيًا.

فلبنان موجود اليوم ، في نظر أفرقة الداخل جميعًا ، بمجرد اعتباره مدار الحرب الدائرة بينها . وماضيه الذي كان مستعيدوه – في ما مضى – يتنافسون في التصادّ – أخذت تزداد رسوخًا لاستعادته اليوم ، صفةُ التاريخ «العام» وصفة الأفق المشترك ضمنًا لتواريخ جزئيّة ما كانت تحلم بلقاء. كيف أمكن التحوّل من نكران كان التجاهل المطلق حدّه المثالي نحو اعتماد صعيد للصراع الداخلي ومدار مشتركين؟ منذ عهد ليس ببعيد كان الموقف الذي يصح ، مع التحفظ ، نعته بالإسلامي حيال تاريخ لبنان يتمثّل في الإشاحة عنه أو في «ضمه» ، وهما ، في نهاية الأمر ، سيّان . في الجانب الآخر كان الفريق الذي يصح ، مع التحفظ أيضًا ، نعته بالمسيحي ، ينزع إلى إبقاء الإسلام على حدود التاريخ اللبناني وإلى تجريد مناطق لبنان الحالي ذات الأكثرية المسلمة من الحق في أن تكون لها تواريخ تتعرّف على مراكزها في ذواتها أو تجد هذه المراكز – على الأقل – في خارج العلاقات التي اتفق لها أن نشأت بين المناطق المذكورة وجبل لبنان. هذا ولم يحصل التغيّر النسبي الذي أشرنا إليه في

المواقف دفعة واحدة. بل اتّخذ حصوله طرقًا متعرّجة هي التي نحاول ترسّمها باستنطاق النصوص ومقارنتها.

* * *

لماذا اخترنا طلبًا للتعريف بمواقف يتجاوز حقل التعبير عنها بكثير نطاق الكتابة التاريخية أن نخضع للتحليل المقارن أعمال مؤرّخين؟ السبب بسيط. وهو أن المؤرّخين، وإن خضع كل منهم، في تنازع الهويّات الذي وسم هذا العصر من تاريخنا، لمقتضيات انتمائه، قد ظلّوا أقل رضوخًا من الساسة المأخوذين مباشرة بتقلّبات الحال، لمقتضيات تبدّل المحالفات وتغيّر الظروف. وهم أيضًا أقلّ أكتراثًا لإحلال التماسك الواعي بين مقدّمات فكرهم من الذين يتّخذون الفكر الإجتماعي موضوع حرفة، فيتفرّغون لصناعة المبادئ والمذاهب. أما الفرضيات «اللاّواعية» التي يُعرف بها الانتماء فهي، في النص التاريخي، تتخلّل نسيج الحكاية، إلاّ أنها تبقى قليلة التأثّر بواقع الحال وأكثر اهتمامًا بصورة الجماعة منها بتماسك النظام المجرّد الذي يتشكّل منها هي.

في أي حال، لم نتردّد، حيثما كان علينا سدّ ثغرات في المدوّنة التاريخيّة أو التثبّت من تمثيل المورّخ لجماعته، في اللجوء إلى نصوص اخترناها من دائرة الكتابة السياسية والأيدلوجيّة. ولكن استخدامنا هذه النصوص الأخيرة تراوح بين التلميح الخاطف والتحليل المقارن المتكامل الجوانب.

هذا وقد كانت حفاوتنا بالنصوص تابعة لقيمة كل منها من حيث هو شهادة. واعتبرناها، في ما عدا ذلك، متساوية مهما اختلفت قيمها من وجوه أخرى. ولم نقم اعتبارًا، على التخصيص، لقيمة النص العلميّة كبرت أم صغرت. بل إننا وجدنا الموضوعيّة – بمقدار ما يصح هذا اللفظ على بعض مقاربات المؤرّخين – أو وجدنا الصرامة العلميّة – إن آثرنا هذه العبارة – نامّة هي الأخرى على انتماء اجتماعي – أيدلوجي. فهي تصدر عن موقع سنرى كم هو هامشيّ في مجتمعنا، وهي عاطلة بالتالي من هالة «الكليّة» التي تزيّنها عادة في الغرب. فأمكن أن نرى في الموقف العلمي أيضًا شاهدًا على شروط إمكانه الإجتماعية – الأيدلوجيّة ودليلاً إلى مكان لا امتياز له وإن يكن خاصًا، تفرده له التشكيلة الإجتماعية اللبنانية.

غنيّ عن البيان، من جهة أخرى، أن هدفنا نحن لن يكون إلاّ في ما شذّ من الحالات، التوصّل إلى «الحقيقة العلميّة» في صدد المسائل التي نتّخذها أمثلة. لن نستنكف كلما وجدنا

في الإشارة خدمة لأغراضنا ، عن الإشارة إلى نقائص مبينة يقع فيها بعض المؤرّخين : إغفال وثيقة مهمّة عمدًا ، على سبيل المثال ، أو التلاعب المغرض بالمصادر أو ترجيح فرضيّة لا يبرّر ترجيحها غير مآرب الكاتب الذاتية حيث تعرض فرضيات لا تقلّ قوّة عن الأولى ، أو القطع بصحة ما هو محتمل وحسب ، في حالات ، أو مشكوك جدًا في صحته ، في حالات أخرى . إلخ ... ولكن هذا النوع من الهموم النقدية يبقى ثانويًا في الإطار الذي رسمناه لنظرنا هنا . فحين نقابل روايات عدّة لحدث واحد أو تقويمات مختلفة لعمل واحد أو لشخصية واحدة ، إلخ ... فإنّما نحصر جلّ همّنا في إدراج وجهات النظر التي نقع عليها داخل جدل أشرنا إلى أنه يتجاوز نطاق الكتابة التاريخية ليتناول هويّة لبنان والمكانة التي احتلتها في الماضي (و « استحقتها » بالتالي في الحاضر) كل من الجماعات المتنافسة ضمن المجتمع اللبناني المعاصر . والتنافس الذي نلمح إليه هو ، على وجه التحديد ، ذاك الذي يدور حول الهوية . هذا ولا تفصح وجهات النظر المعنيّة عن مدى « تمثيلها » لمواقف الجماعات إلاّ ضمن المجادلة العامّة (وليسَ إذا جرى تفحّص كل منها على حدة) . كذلك لا بدّ من إعادة كل عنصر من عناصر الموقف إلى صورة الموقف العامّة ، ليتاح تأويله ولتجد العناصر صورة ما – تتغيّر من حالة إلى أخرى – من صور التوافق . فإن الحكم الواحد قد يتخذ ، إذا ما أُدرج في وجهتي نظر مختلفتين ، قيمتين متضادتين ، بل مختلفتين .

وإذا كنا عكفنا على مدوّنة تلبس فيها الصياغة الأيدلوجيّة عادة قناع الحكاية وتفعل بدورها في صورة هذه الأخيرة بعلم من كاتبها أو بلا علم منه ، فإننا قد وجدنا عوضًا أكيدًا عن صعوبة هذا التناول في جدّته وفي بعده عن السبل الممهدة والصور المكرورة ، المألوفة في الأدبيات السياسية . فنحن سعينا إلى تجنّب الجري مع صورة الماروني « الانعزالي » وصورة الشيعي « المحروم » أبدًا وصورة الماركسي – اللينيني الذي لا تأتيه عصبية الطائفة من خلفه ولا من بين يديه ، إلخ ... لا مراء في أن لكل من هذه الصور نصيبها من الصحة ، وأقلّه فعاليتها من حيث هي أساطير . ولكننا نمتحنها هنا في غربال الروايات . يقتضي منّا ذلك أن نحمل مضمون الرواية الأيدلوجي على محمل الجد المطلق . **فنستخلص** من الروايات – بعد معاناة التحليل – أحكامًا ومواقف وصورًا ، إلخ ... كان يسعنا أن نعاينها دون أدنى جهد في صنوف أخرى من الكلام ، مكلّلة بغار اليقين الأيدلوجي . غامرنا بالتعرّض لتهمة العبث إذن حين جهدنا في تحصيل الحاصل أحيانًا ولم نقم وزنًا إلاّ لما وجدناه فاعلاً في تشكيل الكلام التاريخي من رغبات توزّع الظلال والأضواء وصمت بليغ وعدوانيّة تكبح أو تتفجّر وهموم سجاليّة تتحكّم في المواقف من الوثائق ، إلخ ... هذه العوامل وسواها تنمّ في رأينا ،

بأفعالها وبتفاعلاتها ، عن **القيم** اللصيقة بالأفكار وعن تراتب الحوافز التي تحمل المنظومات الفكرية . وأملنا أن الصورة العامّة التي **كوّنها** هذا البحث (بمعنيي التكوين : **الإحداث والتنظيم**) جاءت بعيدة عن أن تكون مجرّد ركام من الأفكار المبتذلة .

* * *

أما الخطة التي اتبعناها فهي ترمي ، بذهابها من البسيط إلى المركّب ، إلى الإحاطة بالنماذج الرئيسة للمواقف حيال لبنان ، في جملة وجوهها . لبنان : أي البلاد والشعب والمجتمع والدولة . والحق أن هذه الألفاظ جميعًا ، بما هي تشير ، من زوايا مختلفة ، إلى وحدة هي ، في الحالة اللبنانيّة ، موضع الإشكال – إن لم نقل إنها موضع الشك – لا بدّ من معاطاتها بمزيد من الحيطة . فإن تحديد مدى انطباقها على « الكيان » اللبناني هو **غاية** بحثنا . هذه الغاية تبرّر سؤال البداية : هل لبنان موجود؟

والخطة بسيطة على وجه الإجمال :

أولاً : مسألة الأرض في ضوء النزاع بين ماصدقات الأسماء الدالّة على مناطقها المختلفة . وهو نزاع يدفع إلى النظر في صحة الصفة « الكليّة » للإسم « العام » (لبنان) أي في صحّة استواء هذا الإسم في ما فوق المناطق . ونحن ننظر في مسألة الأرض أيضًا في ضوء التنافس القائم بين الجماعات المقيمة عليها حول ما لها من « حقوق تاريخية » على هذه المنطقة أو تلك . يؤول هذا النظر إلى إظهار تراتب المناطق في لبنان الحالي من حيث القيمة المنسوبة إلى كل منها وإلى إظهار طبيعة العلاقات الرمزية التي تنعقد أو تنحل بين هذه المناطق (مرصودة في تطوّرها على امتداد عصرنا) فنراها تارة علاقات تضامّ وطورًا علاقات تنابذ ، تارة يحكمها الشعور بالنقص وطورًا الشعور بالتفوّق ، تارة يطبعها طابع التنافس وطورًا طابع التجاهل ، إلخ ...

ثانيًا : صدام الأصول المتنافسة ، منظورًا إليه من خلال خرافة أصل **واحد** ، تحضر إليها الأصول الأخرى ، دون صعوبة ، بتوسط أخيلتها المتراقصة في مرايا التماهي والتخاصم . وفي كل حالة تساءلنا عمّا إذا كان الحدّ المقدّم للأصل الخاص يدع **مجالاً** لتجربة مشتركة ، وعن طبيعة هذا المجال وهوية الآخر (أو الآخرين) الذي (أو الذين) يفترض أن يجده (أو يجدوه) مفتوحًا أمامه (أو أمامهم) . ثم إنّ استطرادًا أتاح لنا أن نتوصّل (عبر عودة إلى مسألة الأرض التي يرى فيها البعض أصلاً مشتركًا) إلى طرح جزئي لمشكلة الزمن . فبدت قيمة الزمن

ووتائره (التي يُزعم انها وسمت مجرى الماضي) متصلة أوثق الإتصال بتصوّر الهويّة[1].

ثالثًا : مثال المجتمع (المنصوب معيارًا ضمنيًا يعرض عليه المجتمع التاريخي) وهو متجاذب بين الرغبة في الحفاظ على سلامة صورة الجماعة والإلزام بالحداثة الذي جاءت به هيمنة الغرب المحدثة. هذه الهيمنة تبرز فعاليّة الزمن الإجتماعي التي ينحو فكر الهوية نحو إنكارها. ونحن نستعرض في فصل شاسع (هو الثاني من القسم الثالث) مشهد مجتمع تتشبّث به جماعاته بتضامنها الطائفي ولكنها ترفض تقبّله ناموسًا لانتظام تشكيلتها الاجتماعية (التاريخية ناهيك بالحاضرة) ولتضعضعها. عوض هذا التقبل تجتهد الجماعات المذكورة في استرداد الآثار السلبيّة لهذا التضامن ومنحها صورة إيجابيّة (ملائمة لمقتضيات الحداثة) توضع مسؤولية إفسادها على عاتق **الخارج**. هكذا يبقى فكر الهويّة مسحوقًا تحت وقع الأنموذج المجلوب ومأخوذًا، في الوقت نفسه، بهمّ حماية الجماعة التقليديّة من المنافسة. فيبقى عاجزًا عن الاعتراف بنمط التنظيم الإجتماعي التقليدي في وضعيّته التاريخية، ويبقى عاجزًا، من الجهة الأخرى، عن اصطناع المسافة اللازمة للنقد (انطلاقًا من هذا الإعتراف) بينه، من حيث هو فكر، وبين المجتمع الموسوم بـ« الحديث » من حيث هو موضوع. ثمة إذن معياران متعارضان وغير متكافئين، من حيث الصلاحية، يتجاذبان صورة المجتمع (مجتمع الماضي ومجتمع الحاضر) فيبقيانها، في نهاية الأمر، خارج متناول التفكير.

رابعًا : الدولة أخيرًا، وهي المرغوب والمرهوب. فهي العبارة الأولى عن المجتمعات التامة النمو. وترى فيها الجماعات اللبنانيّة آخر دور من أدوار تبلور الهوية الجماعية. فمن استحقها، خلال التاريخ، أجاز لنفسه، في بعض الحالات والظروف، أن يدعي حقًا أصيلاً في الإستقلال، أو، في حالات وظروف أخرى، أن يطلب لنفسه مكانًا أفضل في الكيان السياسي الراهن. ولما كانت « السوابق » التي يتذرّع بها عادةً غير حائزة إجماعًا على صفتها هذه، فإنها تصلح، في نظر الرافضين، منطلقًا لمناهضة الهيمنة السياسيّة الملازمة لبنية الدولة اللبنانية المعاصرة. في جميع الحالات يتبدى مثال الدولة تجسيدًا لهويّة وطنيّة يتوق إليها الأفرقاء ولكن كل فريق يجهد ليستنقذ منها (أحيانًا عبر محاولة الاستحواذ عليها) هويّته

---

١. يعيّن جوزيف غابيل إنكار الزمن (الذي قد يتّخذ صورًا متنوعة) على انه وجه أساسي من وجوه الموقف « الأيـــــدلوجي »، ويرى تجليًّا له في ما يسميه « المماهاة المتسلسلة » التي يقع عليها في نص « إيدلوجي » لماركس. هذه « المماهاة المتسلسلة » تتخذ منطلقًا لها، حين يتّصل الأمر بالتاريخ الخاص، هوية الجماعة الخاصة (جماعة المؤرخ).

GABEL (Joseph): art. «Idéologie», in: *Encyclopaedia Universalis*.

الخاصة. لذا كان مثال الدولة هذا دائم الإنخراط في جدل مزدوج: أ - جدل المفارقة والحلول أو جدل الوحدة والتعدّد أو - بعبارة أقل تجريدًا - جدل الضبط والتعبير. ومدار هذا الجدل تحديد **مكانة** الدولة حيال تشكيلات المجتمع الأهلي اللبناني مع استحالة هذه الأخيرة إلى فئات سياسية. أيكون على الدولة إذ ذاك أن تستوي مرجعًا منفصلاً عن هذه التشكيلات أو أن تظل مرآة لتنوّع التشكيلات المذكورة؟ هذا السؤال يتناول طبيعة النظام السياسي. ب - جدل الكلي والجزئي، وهو الهيئة التي يتّخذها الجدل الأول متى نظر إليه من زاوية الانقسام الحاصل في المجتمع الأهلي. فالدولة هي مدار ذاك الانقسام إذ تستهدفها حملات الأطراف الأهلية التي يسعى كل منها إلى بسط ظلّه عليها. هذه المسألة التي لا تعود الدولة تواجه فيها المجتمع الأهلي، جملة، بل تجد في مواجهتها أفرقاء هذا المجتمع واحدًا واحدًا، هي مسألة الوجدان الوطني.

نطرق كلاً من هذه النقاط مستندين إلى مجموعة مختارة من نصوص المؤرّخين قوامها «تحليلات» و«روايات» - ونحن نؤثر هذه الأخيرة - مكرّسة لموضوع واحد. ولا نعنى إلاّ بنصوص الحقبة المعاصرة التي جعلنا بدايتها، تحكّمًا، حول سنة ١٩٠٠. أما المصادر التي ترقى إلى زمن أبعد فتنحصر استفادتنا منها في عرض أقوال كتّابنا المعاصرين عليها للتعرّف إلى إسهامهم الخاص ولعزل ظواهر الخروج ذات الدلالة. بل إن لائحة الآثار المعاصرة التي نستخدمها هي نفسها غير شاملة. هي تضم النصوص التي بدا تفحصها مفيدًا للإحاطة بالمواقف حيال القضايا المطروحة. لذا استُبعدت منها آثار لا نفتئت على قيمتها في حدّ ذاتها، ولكن مطالعتها لم ترشدنا إلى سبيل **مختلف**. رغم ذلك بقي اتساع هذه اللائحة استثنائيًا، وجاء استثنائيًا، بخاصة، عدد النصوص المخضعة لتحليل مفصّل (لا المستخدمة استخدامًا عابرًا).

وتنتظم تحليلات كل من أقسام البحث وفاقًا لترسيمة مرنة تزاوج ما بين الرؤية التعاقبية (أي اعتبار توالي الآثار في الزمان تواليًا متصلاً بمراحل التطور الاجتماعي - السياسي) والرؤية التواقتية (أي اعتبار مروحة الإتجاهات المعبّر عنها بصدد الموضوع المطروح). وقد كان علينا أن نسدّ ثغرات في المدوّنة التاريخية التي كوّناها على هذه الشاكلة، نجمت، بخاصة، من أننا لم نتوقّف إلاّ عند الأعمال المتصلة بتاريخ لبنان، فيما تحدّد بعض الإتجاهات الأيدلوجيّة نفسها، جزئيًا على الأقل، بالإشاحة عن التاريخ المذكور. وضعنا هذا التباين أمام إغراء المخاطرة بكسر وحدة المقاربة التي نعتمد أو - على الأصح - بكسر مسرح التحليل. فآثرنا - اجتنابًا لذلك - الإشاحة بدورنا عن أغراض تقع خارج التاريخ اللبناني

ويشعر بعض مؤرّخينا – بحكم انتماءاتهم – بأنهم حيالها في بيئتهم المثلى. جانبنا هذا الخلل إذن باعتماد نصوص «أيدلوجية» (وقد أشرنا إلى ذلك) منصبّة مباشرة على الإشكال الأيدلوجي الذي يحكم النصوص التاريخيّة مداورة. هذا ونحن نقدّم، في حينه، ما يلزم من إيضاحات عن حالة المراجع المتصلة بكل من المسائل المطروقة. ونبرز في سياق البحث أيضًا مظاهر الخلل في المدوّنة المعتمدة من حيث توزيع موادّها سواء بين تلك المسائل أم بين أطراف الجدال.

أما اختيارنا الأمثلة التاريخيّة التي نسند إلى كل منها معالجتنا لمسألة من المسائل المحصاة أعلاه، فتسوّغه جزئيًا الصلة التي يقيمها المؤرّخون أنفسهم بين الموضوع التاريخي والمسألة المذكورة (مثلاً: بين فخر الدين المعني الثاني ومسألة الدولة) وتسوّغه أيضًا المكانة الممتازة التي يحتلّها في مخيّلة مؤرّخينا المعاصرين كل من هذه المواضيع (خراب كسروان بأيدي المماليك سنة ١٣٠٥؛ الحقبة المردائية؛ «حركات» القرن التاسع عشر؛ أخيرًا المعني الكبير). ولكن التسويغ الحقيقي لاختيارنا تلك الأمثلة لا يمكن أن يكون إلاّ بحصيلة الدراسة نفسها.

* * *

هذا وإن اختيارنا «الأمثلة» التاريخية المشار إليها هو ما فرض أسماء الكتّاب الذين تفحّصنا نصوصهم. ولا يصحّ العكس. هؤلاء الكتّاب لا يقتصر تنوّعهم على صعيد الأصول (الطوائف، المناطق، الطبقات) بل إن جماعتهم هي أيضًا خليط من حيث أساليب الإعداد التي يتوزّعون عليها. فبينهم من يريد نفسه ملتزمًا بمعايير المنهج وبالموضوعيّة المميّزة لكتابة التاريخ الأكاديميّة... وبينهم من يتصل، على العكس من أولئك، بتراث «الحوليّات» المحليّة، وإن على شيء من التعديل في الطريقة. ولكن هذا الاختلاف في القوالب والأدوات المنهجيّة لا يؤول إلاّ في ما ندر إلى اختلاف ذي بال في درجة الاستجابة لأوامر الأيدلوجيّة ونواهيها. لم نهمل الإشارة، بالطبع، إلى الحالات التي يبرز فيها مثل هذا الاختلاف الأخير. ولكن لم يكن في وسعنا إلاّ أن نلاحظ استغراق الأيدلوجيّة لكلام مؤرّخينا، على وجه الإجمال. ذاك ما حملنا على اعتماد النصوص التي اعتمدنا في لائحة مراجعنا بناءً أ – على مناسبة مداراتها لواحد من «الأمثلة» التاريخيّة التي ندرس؛ ب – على نظام الفوارق الأيدلوجيّة الذي يندرج كل من هذه الأعمال فيه بالنسبة إلى أعمال أخرى.

هذا القيد المزدوج فرض علينا أن نحلّ بعض الوجوه من مؤرّخينا المعاصرين محلاً في مراجعنا أضيق من ذاك الذي يستحقه إسهامهم. وإذا لم يكن بدّ من ذكر أسماء، على سبيل المثال، فلنشر إلى أن جورج أنطونيوس وأسد رستم وزين نور الدين زين قد خلفوا أعمالاً ذات شأن ولكنها تكاد لا تتناول بشيء المواضيع التاريخيّة التي كونّا انطلاقًا منها ثبت مراجعنا. لذا لم نعرّج عليها إلاّ لمامًا.

هذا إلى أن بعض الأسماء تظل تتردّد من أوّل هذه الدراسة إلى آخرها. تفرض ذلك مقاييس الانتخاب التي أوضحنا، وهي تفرض أيضًا أن تسقط أسماء أخرى بعد مرحلة من سياق البحث طويلة أو قصيرة وأن لا تظهر أسماء أخيرة إلاّ بعد انتظار. ترزح من جراء ذلك على مجمل العرض أخطار تقطّع نداريه باللجوء إلى نمذجة المواقف، مبتغين منها شيئًا من التماسك لكل قسم من أقسام البحث وتكاملاً من قسم إلى آخر لمختلف الوجوه في كل من هذه المواقف المنمذجة. وتيسّر استعادة الخلاصات تكرارًا هذه المهمّة التي يفرضها أن المدوّنة المفحوصة موزّعة أصلاً على المواضيع لا بين الأسماء.

* * *

أمر آخر. هو أن بحثنا مركّز على كلام المؤرّخين. فلا نتناول إلاّ على سبيل التنبيه ودونما تشديد آثار الماجريات التاريخية العامة في توجيه المؤرّخين. توجد إحداثيات للأعمال ولأصحابها لا مناص من ذكرها بطبيعة الحال. ولكننا لا ندّعي أبدًا بسط تاريخ لبنان المعاصر، السياسي – الاجتماعي بموازاة اللوحة التي نرسمها لانقساماته الأيدلوجية.

فالتاريخ الذي نقدّمه هنا هو تاريخ مواقف أيدلوجيّة ترصد تجلّياتها في الكلام التاريخي نفسه. ليس هذا التاريخ إذن – بالدرجة الأولى – تاريخ الأيدلوجيّة من حيث هي وظيفة لهذا الكلام أو رسالة يتولّى إبلاغها. إنّما الأيدلوجيّة هنا هي ما يعمل في تشكيل الكلام نفسه، راسمًا لعناصر هذا الأخير نسق توزيعها، محدّدًا لحظات الصمت ولحظات المباسطة، قادرًا الميول المتنازعة في الكلام وحصيلتها... الخلاصة أننا حين نتناول الكلام التاريخي، نرمي إلى بناء صورة لهيكله الحميم (وهو هيكل كثيرًا ما يكون مكشوفًا)، صورة تستعيد خطوط فكر يغصُّ بلعاب الرغبة.

* * *

هذه الإشارات – في ما نرى – كافية. فليس لزامًا على كل تحقيق جديد أن يعيد صياغة **الخطاب في المنهج**. وإذا كنا نقدّم، في هذه الصفحات الأولى لبحث يدور على مواجهة أيدلوجية بعينها، فإننا لا نجد المناسبة مغرية بتلفيق نظرية عامة جديدة للأيدلوجيّة أي – إن جازت العبارة – بإعادة صياغة **الأيدلوجية الألمانية**. عندنا أن الأيدلوجيّة هي النظام الصوري الذي يمنح الممارسة الفردية أو الجماعية بعدها الذاتي، وانها، بهذه المثابة، قوة وضعيّة تدفع أو تكبح، إلى كونها قوّة تنظيم أيضًا. وإذا هي لم تنفرد بتعيين الأهداف فهي تنفرد بتقدير القيم. بل هي نفسها نظمة قيم عامّة متصلة بالعمل. هي إذن قوّة وضعيّة فلا يسوغ اعتبارها من باب الخدعة[2] ولا مفرّ لكل صورة عمل أو تنظيم بشرية من ترسّم

---

٢. لا يرى جان بايشلر في وظيفة «اللّيّ» أو «المخاتلة»، وهي محور التصوّر الماركسي للأيدلوجيّة، غير وظيفة لهذه الأخيرة بين أخريات. وإذا كان لا نقرّ هذا المؤلّف على تجريبيّته التي تنحو إلى الإكتفاء بترقيم الوظائف، فإننا نرى أن مبالغة الماركسيين في أهميّة «المخاتلة» وما شاكلها من معان، قد أتاحت لنقاد الأيدلوجيّة أن يدّعوا (بل أن يحتكروا) لأنفسهم حق الدخول إلى حرم الحقيقة المطلقة. هكذا يتناسون أن موقع الناقد ليس – من حيث المبدأ – أقل جزئيّة من موقع المنقود، وأنه مضطر، هو أيضًا، إلى تبرير دعاواه. يكتب ريمون آرون: «في التاريخ، كل الرؤى جزئيّة»، رادًّا بهذا على جورج لوكاش الذي كان يرى في «الطبقة» ذاتًا جماعيّة تعي التاريخ «وهي تصنعه». ويصب بول ڤين، من جانبه، اهتمامه على تأثير الأيدلوجيّة في حقل المعرفة التاريخيّة بالذات، فيشدّد على الطابع المبتذل لوظيفة «التغشية» أو «التمويه» بين وظائف الأيدلوجيّة ويبرز حدود أهميتها. وهو بهذا يلتقي نقد آرون لثنائية «الأيدلوجيّة – الواقع». ونحن نرى ان ما تنحو هذه الثنائية إلى طمسه إنما هو الدور الأكيد للمصالح الجزئية في تشكيل كل علاقة بين البشر. هذا يعني ان دور التشويه المنسوب إلى الأيدلوجيّة إنّما هو دور قائم في تشكيل الواقع نفسه. والتشويه لا قوام له إلاّ بنسبته إلى الصورة السويّة وكلاهما لا قوام له إلاّ بحكم التناقض بين مصالح الجماعات. فما يجري تشويهه إنما يتمثّل في **صور** لا يسعها أن تكون أطرًا لنشاط البشر وعلاقاتهم إلاّ لكونها «مُثُلاً» مموضعة، وإن بقيت غير واعية. فالعلاقات البشرية لا تكون **في ذاتها**. وذاك أن كون **الكائن في ذاته** هو حالة مبدئية سابقة لكل ممارسة. هذا السبق الواقع خارج التجربة يحفز، بطابعه الإفتراضي، إلى إعادة النظر في المقابلة المزعومة بين التشويه الأيدلوجي والحالة السويّة المفترضة لواقع قابع في انتظار أن يعيه الوجدان المناسب. إذ الحال هي أن الذاتي بعد محتوم من أبعاد الواقع، وأن هذا الأخير، برغم وقوعه خارج الذات، إنما هو واقع مُنشأ أو – بالعبارة المتداولة – واقع معيّن. هذا في حين تفرض المقابلة الماركسيّة بين البنية الفوقيّة والبنية التحتية فصل هذين المستويين على نحو يصعب تبريره. فهي ترتكز على غضّ من **وجود** العلاقات الأيدلوجيّة (بالمعنى الواسع الذي يشتمل على العلاقات السياسية والحقوقية، إلخ...)، وليس على مجرّد الغض من أهميّة **دورها**. هذا من جهة. وهي ترتكز، من الجهة الأخرى، إلى «الموضوعيّة» المزعومة لعلاقات الإنتاج، فتقدّرها فوق قدرها من حيث الوجود ومن حيث القيمة. لذا كانت الحاجة ماثلة إلى إعادة النظر في المقابلة المذكورة منذ زمن طويل. ولكن الجهد الفعلي ما زال، في هذا الصدد، عند حدّ التلعثمات الأولى. ولا ترمي السطور السابقة إلى الإسهام في هذا الجهد بقدر ما ترمي إلى رسم ملامح عامة مؤقتة لموقف يحدو بنا إليه تفكير طويل يتواصل عبر هذه الدراسة.

*B*AECHLER (Jean): Paris 1976, chap. II.

أيدلوجيّة. وإذا بقيت الممارسة الجماعيّة (وحتى الفرديّة) غير جليّة الصورة، فإن ذلك لا يردّ، بالدرجة الأولى، إلى الغشاوة التي تلف بها المصالح بصيرة المتأمّل، بل الأولى أن يردّ إلى جزئية الموقع الذي يحتله المشاهد بالضرورة. أي أن النشاط الأيدلوجيّ في كل مجتمع يتقدّم إلى وعينا في صورة نظم جزئيّة (لكلّ منها فعاليته الخاصة) فلا يُتاح للوعي الاشتمال عليها في صورة منظومة واحدة. وذلك ان هذا الاشتمال يقتضي أن تدخل الحياة الإجتماعية برمتها في نظام مرئي. والحال أن الإنسان ذا العين الإلٰهية القادر على حمل هذه المهمّة ما يزال غير موجود. بل إن الحلم المستقبلي بمركز مطلق يتسنّى لمحتله أن يراقب جملة هذا النسيج من اللبس والتناقضات الذي هو حياة المجتمع، سوف يبقى – لحسن الحظّ، على الأرجح – مجرّد حلم.

كان علينا إذن أن نمضي في إعداد هذا البحث دونما برج للمراقبة. ولم نكن بمنأى عن الصراعات الأيدلوجيّة. أما الرياضة التي انتوينا الخضوع لها فكانت غايتها أن تقرّبنا من حال طالما أسفنا لبعد معظم مواطنينا عنها. هذه الحال هي تلك التي تقيم العلاقة بالتاريخ على الحريّة.

ARON (Raymond): *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique,* Paris 1948, pp. 311 sq.

VEYNE (Paul): *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie,* Paris 1971, pp. 225-226.

MARX (Karl): *Critique de l'économie politique,* «Avant-propos» in: *œuvres I,* édition établie par M. RUBEL, (Pléiade) Paris 1963, pp. 272-274.

MARX (K.) et ENGELS (F.): *L'Idéologie allemande* (Éd. Sociales), Paris 1968, pp. 50-52.

القسم الأول

الأرض وأسماؤها
أو خراب كسروان

الفصل الأول

الأسماء المتزاحمة

أرض القومية (تمهيد)

في الخامسة من «المحاضرات العشر»[1] التي ألقاها أنطون سعادة في جامعة بيروت الأميركية بين كانون الثاني ونيسان من العام ١٩٤٨، يقوم «الزعيم» إلى خريطة كبيرة معلّقة وراءه ويأخذ في الكلام عن سورية الطبيعية، حدودها وتضاريسها. يرسي سعادة حجاجه على رهن تحقق الأمّة بوحدة الأرض أولاً. فيعيد إلى ذاكرة سامعيه ما كان قد كتبه في **نشوء الأمم**: «الأمّة تجد أساسها، قبل كل شيء آخر في وحدة أرضية معينة تتفاعل معها جماعة من الناس وتشتبك وتتحد ضمنها»[2]. توجد إذن علاقة بين الأمة والأرض لا تناظر فيها. في هذه العلاقة تتولّى الأرض مهمّة التأسيس: هي حدّ العلاقة المؤسس. حق أن سعادة لا يلبث أن يضيف انه «لا يوجد حدود طبيعيّة في العالم تقدر أن تمنع أمّة قوية من الامتداد وتوسيع مدى حيويتها وحياتها»[3]. وحق أيضًا انه، إذ يلاحظ «تقدّم وسائل النقل وإتقان الصناعات»، يضطر إلى التعويل على «قوة إنسانيّة فنية» تؤيّد الحدود الطبيعيّة وتعينها «على صدّ جماعات لها فاعلية وقدرة (...)»[4]. أي انه لا يحبس تاريخ الأمّة، وجوبًا، في هذه الحدود الطبيعية، ولا يجعل من هذه الأخيرة سدًّا يعجز عن امتحانه أو اختراقه، وجوبًا، كل تفاوت ممكن بين تاريخ الأمة وتاريخ سواها. على أن هذا التحفّظ، بشقيه، يبقى بعيدًا عن إبطال عدم التناظر القائم في أصل العلاقة بين الأرض والأمة. قد يتأتى للأمّة أن تتجاوز حدودها، لكن الأرض تؤسسها. وقد تتجاوز على حدود الأمة أمم أخرى، لكن

---

١. سعادة (أنطون): **المحاضرات العشر**، وننقل هنا عن الطبعة الخامسة، ١٩٥٩.
٢. سعادة: م م، ص ٧٧ و**نشوء الأمم**، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٧١، ص ١٥٥.
٣. سعادة: **المحاضرات**... م م ص ٧٨.
٤. سعادة: **المحاضرات**.. م م، ص م.

مصائر هذه الأمم تكون قد ارتسمت داخل حدود أخرى... في كل حال، إذن، تمنح الأرض تربتها أصلاً لبذور الأمة، وترسم لها خطوط مصيرها الكبرى[٥].

أما الذي يرسم حدود الأرض القوميّة، عند مؤسّس الحزب السوري القومي، فمعالم منتظرة: الجبال، الصحراء، البحر. نرى سعادة يشير أولاً إلى جبال طوروس متتبّعًا امتدادها نحو الشرق ثم إلى جبال البختياري أو زقروس «الفاصلة بين سورية وإيران»، ثم إلى خليج العجم، موضحًا أن الأرض السوريّة هي تلك التي تسوّرها الجبال المذكورة من جهتي الشمال والشرق ثم تقف عند حدود الصحراء (العربية) بعد أن تنعطف بمحاذاة خليج العجم، ثم تحاذي البحر الأحمر على امتداد قناة السويس وتنبسط أمامها من الغرب مياه «البحر السوري» (المتوسط). ولا ينسى سعادة أن يحصن داخل هذا السور المنيع، على تنوّعه، أقاليم سليبة، استلحقتها قديمًا أو حديثًا أمم مجاورة[٦]. وذلك أن الضم السياسي – ناهيك بالثقافي – لا تصمد شرعيته أمام حدود هي «من أشد الحدود وضوحًا وقوةً في العالم»[٧]. فطوروس تبدأ، «أمام أطنه ومرسين وراء منعطف خليج الإسكندرونة». هكذا يقف الرمز الجبلي الضخم حائلاً دون تكريس السيطرة التركية على إقليم الإسكندرونة. والبختياري «تنعطف حول الأهواز السورية التي يليها خليج العجم». فلا حق لإيران في الأهواز إذن. وجزيرة قبرص «تكاد تكون ملتصقة بالشاطئ السوري»، إضافة إلى علائق أخرى (سنعود إليها)[٨]. فلا شيء يسوّغ، بعد ذلك، أن تكون قبرص قبرصيّة أو أن تنبسط عليها سيطرة اليونان أو تركيا، بله بريطانيا. أخيرًا تحاذي الحدود السورية من الجنوب الغربي البحر الأحمر وقناة السويس. فيوحي ذلك بأن ضم سيناء إلى مصر أمر ترفضه الأرض ومن بعدها الأمة السورية. هذا كله في كلام أُلقي قبل ثلاثة أشهر من إعلان قيام دولة يهودية على ثلاثة أرباع فلسطين باسم «حق» ديني – تاريخي ترك لمنشئي هذه الدولة مرونة كبيرة في موقفهم من الأرض وحدودها «التاريخية».

---

٥. «فالأمة إذن **مجتمع طبيعي**، لا بالقوة الخارجية ولا بالاستبداد ولا بأي شكل من أشكال الاصطناع. أما قوام الأمة (المجتمع الطبيعي) فيعطينا منتشيني (Mancini) عنصرها الأول: الوحدة الأرضية (...)» في: سعادة: **نشوء الأمم**، مم ص ١٥٢ – ١٥٣.

٦. سعادة: **المحاضرات**... مم، ص ٧٥ – ٧٦.

٧. مم ص، ٧٧. وكان الأب هنري لامنس اليسوعي قد أطلق هذه الصرخة بحروفها في محاضرة له بالقاهرة عام ١٩١٥... مذكور في:

DAHDAH (N.): *Évolution historique du Liban,* Mexico 1964, p. 70

٨. سعادة: مم، ص م.

ما الذي يقوم داخل هذا السور الطبيعي؟ لم يفت سعادة، وهو يدل على أصول دجلة والفرات في الجبال الشمالية، أن يسميهما «النهرين السوريين الكبيرين»[٩] وأن ينتقل من ثم إلى القول إن الأرض السورية غنيّة بالكنوز، خصبة التربة، غزيرة الأنهر. فكأن الحدود «الواضحة القوية» هي خزانة هذا الغنى. ولا يختلف البحر عن الجبل والصحراء في أداء هذه الوظيفة. إذ لا يغلب سعادة «رسالة» للبحر – شاع تغليبها عند سواه – هي فتح الحدود الوطنيّة على أصقاع أخرى في أفق المياه. بل إن تسمية «البحر السوري» تشير إلى النزعة المعاكسة: ضمّ البحر إلى الأرض واستقلالها به حدًا لها وبحيرة للأمة المقيمة عليها. وهو أمر ينطوي على الإشارة الأولى الفاقعة إلى أن هذه الخزانة ليست، في منتهى أمرها، غير نظام رمزي. أما الغنى المزدحم بين جدران الخزانة فلا ينافي التنوّع أو التعدّد، لأول وهلة. يشدّد الزعيم، في نص «المبدأ الخامس» الذي تشرحه المحاضرة، على أن الوحدة الجغرافية هي «التي جعلت سورية وحدة سياسية، حتى في الأزمنة الغابرة (...)»[١٠]. لكن الوحدة المذكورة تضم جبالاً (تنبع منها الأنهار) وسهولاً وساحلاً وداخلاً، إلخ... وهي تضم إلى ذلك بقعة صحراوية شاسعة (بادية الشام) وجزيرة كبيرة (قبرص).. هذان العنصران من عناصر البيئة السورية يستدعي كل منهما وقفة خاصة من الزعيم. فالصحراء، توشك أن تشد سورية نفسها إلى الجوار الغريب: شبه الجزيرة العربية، وقبرص توشك أن تفلت في البحر من قبضة الوطن الأم فتقلّص حقه في البحر الداخلي وترد هذا الحق إلى خيط الساحل. الأولى تمدّد سورية نحو غربة مريبة يعرف سعادة أنها تودي بخصوصية وطنه. والثانية تقلّص سورية إذ تُفقدها عاملاً من عوامل سيطرتها على الماء، أي على جوار أو أفق لا يضر عنصره (السائل) بهوية التراب.

عليه يبادر سعادة إلى مقارعة الخطرين، الواحد بعد الآخر. فيعلن، في صدد الصحراء، إن بادية الشام ليست صحراء العرب. إنما هي شبه صحراء مدّها إلى تجويف الهلال الخصيب ما تعاوره من خراب ونقص في السكان بفعل الفتوحات وفقد السيادة السورية[١١] وما أسفرا عنه من انحطاط التمدن وقطع الغابات، الخ... وهي لم تكن صحراء قبل ذلك، وما زالت بادية ترابية مختلفة عن صحراء العرب الرملية. شتان إذن ما بين الصحراء والصحراء.

---

٩. م م، ص ٧٥.
١٠. م م، ص ٨١.
١١. م م، ص ٨٦.

أما قبرص – وهي خارج كل سيادة سورية راهنة ، أيًا كان نوعها – فيهدف الحديث عنها إلى إثبات نسبها السوري ، لا إلى التمييز بين الوطن السوري وغربة أرض مجاورة . ويبلغ التوتر الرمزي مداه الأقصى في صدد قبرص . فهي أولاً (وهذا ، في نص المبدأ) «نجمة» الهلال السوري الخصيب . ولا بدّ للهلال من نجمة ، على ما يعلم الفلكيون والمتنزّهون في أماسي الصحو . وهي ، بعد ذلك ، (على الخريطة) واقعة «في حضن خليج الإسكندرونة وذراعها ممتدة نحو الخليج السوري ، فكأنها تقول من هذه الأرض أنا وإليها أنتمي» . هي إذن قريبة «تكاد تكون ملتصقة بالشاطئ (...) قطعة من الأرض السورية في الماء» . ويتحوّل ، القرب إلى وحدة في المَاهية حين نعلم أن تكوين الجزيرة الجيولوجي «هو من تكوين هذه الأرض» . ثم يأتي السبب ، الاستراتيجي (وهو ملازم لتصوّر الحدود – السور ، وللممَاهاة بين الوجود والقوة عند سعادة) فيجعل لقبرص «أهمية عظيمة لسلامة الوطن السوري» . ونصل أخيرًا إلى التاريخ ، فنعلم أن الجزيرة «كانت في القديم في قبضة السوريين (...) وبقاياهم لا تزال فيها»[١٢] . يحشد سعادة كل صنوف النسب لتبديد الوحشة بين الجزيرة والوطن . إلاّ أنه يستبقي الوقع الأبرز للأرض نفسها ، الأرض – الحجة ، بتقارب أجزائها ورسم تضاريسها ووحدة تكوينها ...

تحت هاتين المعالجتين لمسألة الصحراء ومسألة الجزيرة يمثل – رغم الفارق – همّ مشترك هو همّ المجانسة . بعد أن تولت الحدود «القوية» مهمّة تحصين الأرض السوريّة ، بحيث يسطع غناها ، وهو في مأمن من أي تهجين ، يعكف سعادة على تنوّع هذه الأرض ليعثر تحت أعراضه على وحدة الجوهر ، ونراه لا يقنع بمَا هو أقل من وحدة جيولوجيّة تترسّب فوقها ضروب أخرى من الوحدة ، فما يظهر من فوارق بين الجبل والسهل والصحراء والجزيرة لا يتعدّى القشرة . أما اللب فواحد . والحد الأدنى من المجانسة هو إبراز التكامل . من الجبال تنبع الأنهار لتروي السهول . والجزيرة تؤدي قسطها في ضم البحر إلى اليابسة ، أي في إقصاء الأرض الغريبة إلى ما وراء الأفق ، أبعد أفق . والصحراء ثمرة عدوان من الخارج ، لكنها ، رغم الظواهر ، صمدت للعدوان بعنصرها الصميم ، أي بترابها . هكذا تتكوّن صورة الوطن الواحد – بإقصاء التراب الغريب واستعادة القريب – ويتأهّب لاستقبال الأمة الواحدة ، المتكوّنة عبر مخاض لا بدّ أن يكون سحيق القدم ، ليصير لها هي الأخرى تلاحم الصخر وعمر التراب .

---

١٢. م م، ص ٧٦.

ليس أنطون سعادة مؤرّخًا وليس لبنان – على وجه التخصيص – مدار كلامه. فلِمَ بدأنا به إذن؟ لنقل أولاً إن إدراجه الأرض اللبنانية في وحدة جغرافية أوسع منها ليس شأنًا غريبًا عن بعض المؤرّخين للبنان من اللبنانيين. فلبنان المؤرّخين يطول ويقصر، يتسع ويضيق، لا تبعًا للمرحلة المدروسة وحسب، بل تبعًا لانتماءات الدارس المختلفة أيضًا. ثم ان سعادة – اللبناني المولد والنشأة – يقدّم لنا، وهذا هو الأهمّ، موقفًا أقصى من مسألة الأرض ودورها في تكوين هويّة الجماعة. ويصح أن نطلق على موقفه اسم قوميّة الأرض، لأنه يجعل من وحدة الأرض المحرّك الأول لوحدة الجماعة القوميّة[١٣]. لذا يصلح مقياسًا تصنّف مواقف المؤرّخين للبنان، من المسألة نفسها، دون عتبة الاكتمال التي يبلغها هو. وتجاري خطوط التصنيف، في توزّعها، توزّع الأسباب التي حالت دون بلوغ المؤرّخين هذه العتبة. وذلك ان هٰؤلاء ينطلقون من تجزؤ الأرض (التي يقوم عليها لبنان اليوم) ومن تنوّع عناصرها، لا من وحدتها أو تجانسها، فتبدو العوامل البشرية مطابقة في فعلها لانقسامات الأرض، أحيانًا، أو جاهدة، أحيانًا، لبناء وحدة الأرض القومية. أي ان فعل البشر عند بعض هٰؤلاء المؤرّخين يبدو سابقًا على فعل الأرض لدى البحث في تجانس قومي، قائم أو محتمل أو مستبعد. وإذا كان فعل الأرض يسبق عند بعضهم الآخر، فهو يبدو معطوبًا بتجزؤ الأرض نفسها ناهيك بتجزؤ سكانها. إما أن تتم غلبة البشر على صورة الجبل – الجدار مثلاً، ليصح انتماء لبنان إلى دائرة قومية أوسع منه، وإما أن يتبنّى الجبل – القطار، فتبدو الجماعات المتوزّعة على شعابه وهي تمضي في جهدها التاريخي نحو لقاء ما. في الحالتين، وهما مثالان لا غير، تبدو المجابهة مع الأرض أمرًا لا مناص منه. بينما يكسب سعادة الأمة السورية سلفًا حين ينظر إلى أرضها ليرى بداهة وحدتها الأصلية، يكسب مؤرّخو لبنان وحدة الأمة اللبنانية أو يخسرونها (في الأمة السورية أو سواها) عبر نفي إنساني متفاوت الجزئية لمعطيات الأرض المباشرة. ولا يعني هذا النفي تجريد الأرض من دورها. ذلك أن الدور المذكور يُستعاد في صدد ليست الوحدة قصده المباشر، بل هي قد تكون حصيلة لاحقة له. كأن يُقال إن شعاب الجبل فصلت بين الجمَاعات اللبنانية، لكن الجبل أضفى عليها صفات متشابهة كانت في أساس تحالفها ثم اندماجها القومي... أو أن يُقال إن

---

١٣. «ليس من قبيل الصدفة – في ما يرى وضاح شرارة – ان منظر قوميّة الأرض، أنطون سعادة، لبناني مسيحي (...)» ولنا أن نضيف، على سبيل التخصيص، أن كون قوميّة هذا المنظر **الأرثوذكسي** هي قوميّة **سورية** ليس من قبيل الصدفة أيضًا. را. شرارة (وضاح): **حروب الإستتباع**، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٣٧ هـ.

البحر فرض على مدن قديمة متنازعة مصيرًا تجاريًا واحدًا مهّد غالبًا لوحدتها السياسية... إلخ... في هذه الحالات جميعًا، تبدو الأرض في وجه من وجوه دورها على الأقل، عامل خلل في الوحدة اللبنانية. فثمة دائمًا منطقة لبنانية أو أكثر تطرح مجانستها مع سائر الأرض اللبنانية مشكلة صعبة الحل. ولا يمنع ذلك، وفاقًا لما سبق، أن تكون الأرض، في وجه آخر من وجوه دورها، عامل فصل عن «الآخر» وتوحيد. لكن الخلل، على أنواعه، لا يُلغى، إذا أُلغي، إلاّ في سياق فعل إرادي من البشر. أي إن الأرض نفسها لا تلغي ما يمتحن وحدتها من حالات الخلل. بعبارة واحدة، تبدو العلاقة، هنا، بين الجماعات البشرية والأرض أكبر تناظرًا مما هي عليه عند «الزعيم». غير أنّه يوجد تدرّج في تصوّر الأرض اللبنانية عند مؤرّخيها يصل بنا أخيرًا (عند من سنسميهم الوظيفيين) إلى موقف غير بعيد عن «قومية الأرض». هذه الأرض – أرض المؤرّخين اللبنانيين – التي لا تكف عن الاضطراب والتفسخ تحت قدمي المؤرّخ – أو تحت قدمي ناقده في أفضل احتمال – هي التي نضعها بإزاء أرض متماسكة صنعها منظر قومي (سعادة) كان أكثر المنظرين استدعاءً «للعلوم» الجديدة في صياغة نظريته[١٤]. ولم يكن التاريخ، في صلاته بالأرض، أقل هذه العلوم أهميّة عنده، وإن كان بين أقلها دقة على الأرجح.

* * *

١٤. «الطبيعة تقترح. يظهر البحر على انه الحدّ النموذجي. وقد اعتبر البحر، زمنًا طويلاً انه الحدّ «الطبيعي» بامتياز. وقبلت الأنهار أيضًا حدودًا من هذا النوع. وكانت الصحاري والمستنقعات والغابة أولى المساحات الفارغة من الناس ما بين الجماعات المنظمة. لكن البشر يتصرّفون، فلم يكن بحر بايجه حائلاً أمام امتداد اليونان القديمة على آسية الصغرى وعلى شبه جزيرة البلقان. على العكس من ذلك فشلت المحاولات لجعل البلطيق «بحيرة» دنمركية أو سويدية أو روسية أو جرمانية. والحدود السياسية والفواصل اللغوية تعبر جميع سلاسل الجبال الكبرى تقريبًا (...) وقد هوت فعاليّة الصحراء – الحدّ في الشرق الأدنى. ثم ان زمنًا طويلاً قد مرّ منذ قهر المستصلحون عزلة الغابات في البلدان المعتدلة والشمالية (...).

وقد انهار مبدأ الحدود هذا، منذ الاجتياحات وتحلّل أوروبا الكارولنجية إلى إقطاعات. فلم يكن للمشيخات (...) حدود دقيقة (...) وفي وسط القرن السادس عشر لم تكن الحدود الخارجية لمملكة فرنسا معروفة كلّها بدقة (...)»

HIGOUNET (Charles): «La Géohistoire», in: *L'histoire et ses méthodes,* Encyclopédie de la Pléiade, pp. 75-77.

لا ينكر سعادة ان «الطبيعة تقترح» ولا أن «الإنسان يتصرّف»، ولكن هذا المبدأ حين يدخل في صياغة وضعيّة لتاريخ الحدود القومية، كما أعلاه، يصير من معطيات البديهة. أما حين تصير نظرية الحدود عماد نظرية تامة في القومية، فإن التمام يصير مجلبة للنقصان. يصح هذا على كثير من منطلقات المؤرخين النظرية التي سوف نعرض لها. فهي ليست عديمة القيمة في ذاتها، بل في الإفراط المعياري اللاحق بها.

الوحدة بالسلطة

كان أنطون سعاده كبير الرؤيا ، بمعنى العبارة الحرفي . فنراه ينتقل ، في الكلام ، بين صقع وصقع ، في سورية الكبرى ، دون أن يبدر منه – على تنوّع الأصقاع – ما يفشي شعورًا بالغربة هنا أو هناك ، أو ما ينمّ عن إدراك سؤال ما يطرحه التنوّع على وحدة الأرض . والبيّن اننا حين ننتقل من النطاق السوري الشاسع إلى نطاق أضيق بكثير ، يقع ضمن الأول – هو النطاق اللبناني – يتبدّد الاطمئنان ويبدو الإجهاد القلق على عمل التوحيد . هذا حين يكترث المؤرّخون اللبنانيون لمهمة التوحيد ويباشرون الإضطلاع بعبئها . فالحال ان بعضهم يشيح عن المهمّة ويعلن ، بصيغ سوف نعود إليها ، تفسّخ الأرض التي يقف على جانب منها ، ويطلّ ، من موقفه ، على جوانبها الأخرى .

ولنبدأ بأحد عملة التوحيد من المؤرّخين .

في أواخر ١٩٣٦ نشر نجيب سليم الدحداح في « المشرق » دراسة ردّ فيها على كراس صغير أصدره « مؤتمر الساحل والأقضية الأربعة » المنعقد في بيروت خلال آذار . كان المشاركون في المؤتمر قد أعلنوا هويتهم : « نحن أبناء الأقضية والمدن المنسلخة عن أمنا سورية ... »[١٥] وكان الدحداح يريد أن يثبت لهم أن هذه الأقضية والمدن إنّما هي لبنانية ، وان « لبنان الكبير » من النهر الكبير إلى رأس الناقورة إنّما هو لبنان التاريخ .

أول ما يستوقف ، في دراسة الدحداح ، أنه لا يعوّل ، لإثبات وحدة « لبنان الكبير » ، على أيّة حدود طبيعيّة . بل إنه يختار لحظة من التاريخ يبدأ عندها هي الفتح العثماني . ويقول إنه لا يريد العودة إلى أبعد من ذلك : لا إلى « فينيقية الممتدّة على هذه السواحل من اللاذقية إلى حيفا ، ولا [إلى] « فينيقية اللبنانية » في عهد الرومان وقد ضمّت عاصمة بني أُميّة ، ولا [إلى] بيروت يحكمها ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر أمراء الغرب من أعمال جبل لبنان »[١٦] . يبدو لبنان مطاطًا للغاية إذن ، إن نحن جعلنا من التبعيّة الإدارية أو السياسية له ، خلال مرحلة محدّدة ، أو من إطلاق صفته على منطقة ، أو مدينة ، سببًا مقبولاً للقول بلبنانية ثابتة لهذه المنطقة أو تلك المدينة . والحال أن التبعيّة أو الصفة الإسمية هما

١٥. مذكور في : الدحداح (نجيب سليم) : « لبنان الكبير في التاريخ » ، مجلة « **المشرق** » ، م ٣٤ ، ج ٤ ، سنة ١٩٣٦ ، ص ٥٥٥ .

١٦. الدحداح : م م ، ص ٥٥٦ .

ما يبرزه الدحداح ، في عرضه لتاريخ المناطق الملحقة بـ« لبنان الصغير » عام ١٩٢٠ ، منذ أوائل القرن السادس عشر ، مسبغًا عليهما صفة السند التاريخي لوحدة لبنان الكبير.

حين يعرض المؤرّخ الشاب لوضع بيروت مثلاً يبرز أن مراد باشا ولّى عليها عليًا ابن فخر الدين عام ١٦٠٨ (وعمره آنذاك تسع سنين) وانها صارت في عهد فخر الدين « عاصمة لبنان » ، فأنفق الأمير عليها خمسة آلاف قرش لأهميتها وتوسطها ، واقتنى الشهابيون قيساريات فيها . إلى ولاية أمير لبنان على المدينة وإلى وضعها الممتاز في دولته ورعايته إياها وتملّك الأمراء فيها ، يضيف المؤرّخ إصرار أمراء لاحقين على استرجاعها كلما فقدت . فهذا ملحم الشهابي يأمر الشيخ شاهين تلحوق صاحب الغرب الأعلى » بأن « يمخرق » في أطراف المدينة ، بعد أن جعلت لها الدولة واليًا مستقلاً عنه . وحين يظهر عجز الوالي ، يعرضها عثمان باشا على الأمير ، فيقبلها « من صميم قلبه » سنة ١٧٤٩ . وهي تبقى في يد الشهابيين إلى أن ينتزعها الجزار . ثم يعود بشير الثاني ليضع يده عليها مرات عدّة ، إلخ ...[١٧] في الختام يجد المؤرّخ وسيلة لتحويل هذا التقطع إلى سياق متصل هي الحساب . ويكون حاصل الجمع ان بيروت ظلّت ١٧٦ سنة لبنانية وانها تبعت في بقية الأوقات صيدا (التي سيثبت الدحداح لبنانيتها لاحقًا) وانها لم تتبع الشام إلاّ مرة واحدة : « اثنتين وعشرين سنة لا غير »[١٨] . قبل ذلك لا ينسى الدحداح أن يشير إلى أن بيروت الإدارية بقيت محصورة داخل سورها وبواباته حتى عهد متأخّر من القرن التاسع عشر وان البسطة نفسها (وهي خارج السور) كانت « لبنانية من جبل لبنان »[١٩] .

بعد هذا البيان المفحم ، لا يخطر للدحداح طبعًا أن يسأل : لم يؤثر بعض البيروتيين اثنين وعشرين عامًا على مائة وستة وسبعين ، ولم يقول بيروتيون من البسطة انهم سُلخوا عن « أمهم » سورية ؟ عوض التساؤل يمضي المؤرّخ في إثبات لبنانية المناطق والمدن الملحقة بلبنان عام ١٩٢٠ ، واحدة بعد الأخرى . والحجة هي دائمًا إيّاها : أن يكون أمراء لبنان ولّوا على هذه المنطقة أو المدينة ، في وقت من الأوقات ، طال أم قصر . وقد تتراجع الحجة أحيانًا عن حد « الولاية » إلى حدّ الضمان . فيقول الدحداح ان البقاع كان من المقاطعات « الملكانية » التابعة للولاة الترك ، لكن أمراء لبنان كانوا « يضمنونه »[٢٠] . وقد تتراجع إلى ما هو

---

١٧. م م ، ص ٥٥٧ – ٥٥٨ .
١٨. م م ، ص ٥٦٠ .
١٩. م م ، ص ٥٥٩ .
٢٠. م م ، ص ٥٦٣ .

دون الضمان. فطرابلس مثلاً كانت «تحت تأثير»[٢١] أمراء لبنان. والمثل الذي يختاره المؤرّخ لإبراز هذا التأثير هو أن أهالي طرابلس أصبحوا يخافون من فخر الدين خوفًا شديدًا بعد أن تكرّر انتصاره على ابن سيفا. وحين توجّه الأمير إلى البترون سنة ١٦١٩ خاف الطرابلسيون وتحصّنوا... «هبطت أفئدتهم وركضوا إلى القَلَع والأبراج. ولم يستعيدوا صوابهم إلاّ عندما تحقّقوا أن الأمير لم يقصد مدينتهم»[٢٢]. تكفي أيّة سلطة إذن، حتى تلك التي يقتصر تأثيرها على إثارة الخوف من بعيد، لدمغ هذه المنطقة أو تلك المدينة بالصفة اللبنانية.

على أن الأرض اللبنانيّة تخرج من تحت قلم الدحداح في حالة من التفكّك الجغرافي العميق. فمن الواضح أن ثمّة «نواة» لبنانيّة تتولّى وحدها حفظ ديمومة الإسم وتنفك عنها الأجزاء الأخرى ثم تعود إليها، ولا ينفع الحساب في إخفاء هذا التفاوت. وذلك ان الحساب يؤوّل في اتجاهين متضادين. إذا كان خوف الطرابلسيين من فخر الدين، ذات يوم، كافيًا لإثبات لبنانية طرابلس، (أي لفصلها عن «الشام» اللاحقة باسمها) فلماذا لا تفلح اثنتان وعشرون سنة من انفصال بيروت عن لبنان في نزع اسمه عنها؟ في المناظرة التاريخية نفسها، تبقى العلاقة بين لبنان النواة والمناطق الملحقة به علاقة إلحاق، أي علاقة لا تناظر فيها. تأتي الصفة اللبنانية إلى الملحقات بفعل السلطة اللبنانية عليها، فيتسرّب إلى الوحدة المتأتية على هذا النحو، احتمال الإنفكاك مع قدوم سلطة غير لبنانية. هذا بينما تظلّ النواة قابعة على اسمها لا تغادره أية كانت هوية السلطة فيها. وما دامت هوية الأرض لا تصمد للنزاع السياسي، فإنها لا تعود تصلح قاعدة لقوميّة لبنانيّة، تمتدّ تحت هذا النزاع ويكون الطعن في تماسكها (تماسك القاعدة) خارج مناله. تصبح قاعدة القوميّة، عند الدحداح، هي وحدة النواة وحدها، وامتداد رمزها (أي السلطة التي تعبّر عنها) ليضمّ إليها سائر المناطق. وتكتمل صورة الضمور الذي يلحق هنا بعامل الأرض، حين نتذكّر أن المناطق التي يسعى الدحداح إلى إثبات لبنانيتها هي أوسع بكثير من لبنان النواة.

* * *

يصدر الدحداح عن موقف كان قبله للمطالبين بتوسيع لبنان – المتصرفية: من بولس نجيم إلى البطريرك الحويك. ويشف تفاوت براهينه على لبنانية هذه المنطقة أو تلك من

٢١. م م، ص ٥٧٤.

٢٢. م م، ص ٥٧٢ – ٥٧٣.

المناطق الملحقة عن تباين في مواقف هؤلاء المطالبين، مردّه إلى حساب المصالح الراهنة لا إلى الخلاف على الحدود الطبيعيّة أو على قيمة الصلة التاريخية بين كل من هذه المناطق ولبنان. ولعلّ أصفى تعبير عن هذا الترجّح ما كتبه الأب بولس سيور البولسي عام ١٩٢١ من أن فرنسا «قد ألّفت لبنان الكبير ووسّعت أرجاءه أكثر ممّا طمع به أبناؤه»[٢٣]. فالحال إن أبناء لبنان لم يكن اتفاقهم تامًا على الحدود المرغوب فيها. بل إن مشروع التوسيع الذي عرضه بولس نجيم عام ١٩٠٨، كان ذا مرحلتين يبرز ترتيبهما ترتيب أهميّة المناطق في نظر صاحب المشروع إذ هو يرى أنه «ينبغي استخدام القوى الحيّة في الأمة اللبنانية داخل سورية نفسها، عوض بعثرتها في كل أنحاء العالم. وينبغي في هذا السبيل، أن تلحق بيروت والبقاع، الخصب أولاً، ثم بلاد بشارة وعكار والحولة ومرجعيون، بأراضي المتصرفية.»[٢٤] هذه هي إذن حال الأرض اللبنانية التي رسمت حدودها عام ١٩٢٠: نواة صامدة (هي المتصرفية) تلقى المناطق المقبلة عليها استقبالاً يتراوح بين الحماس والتردّد. أما موقف هذه المناطق نفسها، فيعالجه اللبنانيون بأسانيد الطبيعة والتاريخ. لكن اختلافهم حول الحدود المطلوبة والرفض الظاهر في المناطق المرشحة للضمّ يكشفان الدوافع إلى التوسيع: الحاجة، نسبة القوى، الموقف الفرنسي... وهي دوافع لا تمليها الأرض ولا تاريخ العلاقات بين أرجائها.

ذاك ما يدركه مؤرّخون آخرون يغادرون موقع الدحداح السجالي ليبرزوا ما كان بين مناطق لبنان الكبير، عبر التاريخ، من تجزؤ وصراع، يصلون بهما إلى قلب «النواة» نفسها. ثم يعود نفر منهم إلى الموقف الماروني (موقف الدحداح، وقبله الحويك ونجيم) فيجدّد صياغته في صورة أخرى.

الاسم قبل ١٩٢٠ وبعدها

يبدأ تجاذب الأرض بين المتنازعين في أمرها بالتجاذب بين مصاديق اسمها. وتظهر للإسم في هذا النزاع مزايا خارقة. فهو يتولّى مطّ الأرض عند هذا المؤرّخ وتقليصها عند ذاك. يرسم الحدود، لافظًا هذه المنطقة تارة، متوسّعًا إلى تلك طورًا. يحدّد ماهية الرقعة

---

٢٣. سيور البولسي (الأب بولس): «نظرة إجمالية في السنة الماضية» في مجلة **المسرة**، م ٧، ج ١، عام ١٩٢١، ص ٣٣.

٢٤. JOUPLAIN (M.): *La question du Liban, Étude d'Histoire diplomatique et de Droit international,* (1908), 2e édition, Jounieh 1961, p. 545

المسمّاة : هل هي مساحة ملقاة على الأرض الفسيحة تسوّرها معالم من الطبيعة ، أم هي وطن ولا دولة أم دولة ولا وطن أم وطن - دولة ، إلخ ... ؟ يطرح سؤالاً يتجاوز المكان إلى الزمان : كم ينبغي أن يمضي من السنين أو القرون على إلحاق صفته برقعة ما حتى يصير غير قابل للمحو؟ يطرح سؤالاً آخر يكشف عن مدى قابليته للنضال : ما هي الشروط التي تتيح لمفهومه أن ينتزع من الأسماء المحيطة به صفات تفرغها من بعض مفهومها وتزيده هو تعييناً : تحيله مثلاً من اسم جغرافي إلى اسم سياسي وتنتقل بمحيطه من الوجود السياسي نحو الجغرافية؟ ويعيد طرح السؤال نفسه في الإتجاه المضاد : ما هي شروط تفلّت الأسماء المصطرعة في داخله من غلبته وما هي شروط غلبته عليها جميعًا؟ تبدو هذه الهواجس ماثلة في أذهان المؤرّخين اللبنانيين حين يعمدون إلى الحديث عن اسم لبنان . وقد رأينا السلطة السياسية ، عند نجيب الدحداح ، تبسط الإسم على أرض متشقّقة ، وتتركه حيث تصل ، وإن عادت أطراف ظلّها فتقلّصت من هنا أو من هناك .

نعود لاحقًا إلى لبنان الطبيعي ونسأل الآن متى بدأ لبنان السياسي؟ لا نجد المؤرّخين على قول واحد في هذا الأمر . في غضون الحرب الأولى ، كتب لويس شيخو يقول إن جبل لبنان « إلى عهد دولتنا العليّة في أول الفتح العثماني سنة ١٥١٦ »[٢٥] بلا تاريخ صحيح ، وذلك أنه « لم يكن في سالف الأجيال مستقلاً في حكمه يتولّى أصحابه شؤونه على انفراد بحيث يُستطاع تدوين أخباره بمعزل عمّا يجاوره من الأقطار وإنّما كان في صدر الأزمنة الأولى غير منفصل عن سورية »[٢٦] . على أن شيخو ، وهو يعيش السنوات القليلة الفاصلة بين المتصرّفية ولبنان الكبير ، لا يستنكف عن رسم حدود البلد الذي يؤرّخ له . فهو يعتبر « لبنان مع سواحله ومدنه البحرية المعدودة سابقًا من فينيقية فإنها بلا مراء لاحقة به (...) وذلك من صور ومصب الليطاني جنوبًا إلى طرابلس وأرواد وجون عكار شمالاً»[٢٧] ، يبدو بصر المؤرّخ مثبّتًا إذن على فينيقية الساحل . وهو يضع خارج حدود تاريخه البقاع وقسمًا من جبل عامل على الأرجح . هذا بينما يمد هذه الحدود إلى نواحي طرطوس في الشمال . أما الاستقلال عند

---

٢٥. شيخو (الأب لويس) : «لمحة في تاريخ لبنان» في : **لبنان : مباحث علمية واجتماعية** ، بهمة اسماعيل حقي بك (١٩١٨) ، بيروت ١٩٦٩ ج ١ ، ص ٢٦٢ . ويعود بولس نجيم ، في هذا الكتاب نفسه ، إلى هذه الفكرة نفسها ، را. **لبنان**... م م، ج ١ ، ص ٣٦٢ .

٢٦. شيخو، م م، ص م.

٢٧. م م، ص م.

شيخو ، فهو حال لبنان منذ الفتح العثماني . وهو يعرّف إذن بنشوء الإمارة ، في الشوف ، وما أتيح لها من اتّساع لم تكن عرفته إمارة الغرب التنوخية . والشرط الذي يضعه شيخو ، لينفصل تاريخ الأرض وتظهر هويّتها المستقلة هو أن يكون الحاكم (الأمير) من الأهالي ، لا غريبًا ، وهو لا يضيف إلى هذا الشرط لزوم المواجهة مع « الدولة العلية »[٢٨] . لا تتأكّد الهوية هنا في صراع ما ، بل بترتيب سلمي ، كان السلطان العثمَاني صاحب المبادرة إليه . مذ ذاك بات يؤرّخ للبنان مستقل ، يريد له شيخو أن يستعيد منافذه على البحر ، ليصير استقلاله ناجزًا داخل حدود ترسمها ، من جهة بداهة المياه ويرسمها ، من جهة أخرى ، خيط السفوح وهي تلامس السهل الداخلي... السوري . نستعيد إذن ، مع شيخو ، عنصرًا في حصر حدود الإسم ، كنا قد افتقدناه عند الدحداح ، وهو مجانسة السلطة للأهلين . لم يعد يكفي أن يمتدّ سلطان الأمير ، خلال حقبة ما ، على منطقة ما ليمنحها اسم الإمارة . بل صار للإمارة نواة لا يعدوها الإسم ، مهما اتّسعت الإمارة نفسها أو ضاقت . ولما كان على الطبيعة أن تكرّس هذه النواة ، فإنها تتولّى تصحيح حدودها ، دون مبالغة ، فتضمّ إلى الإسم شريط الساحل الضيق ، متذرّعة بمبرّر تاريخي معلن ومضمرة المبرّر الفعلي ، وهو جغرافي – إقتصادي .

* * *

بعد إنشاء لبنان الكبير ، ظلّ الربط بين استقلال الإسم بمضمون سياسي وقيام الإمارة يتكرّر عند العديد من المؤرّخين . بل إن بعضهم أخذ يعود بالإسم السياسي إلى حقبة أقرب إلينا ويقلّص الرقعة التي يصدق عليها هذا الإسم ، متذرّعًا بغلبة أسماء أخرى على المناطق الأخرى من الجبل ، ناهيك بسائر المناطق في لبنان الكبير . كان هذا التقليص يتمّ ، في بادئ الأمر ، من « الخارج » ، إن صح التعبير ، أي من هذه المناطق « الأخرى » . فمن الجليّ أن موقف الدحداح لا يعدو أن يكون جوابًا على مواقف كانت لها أقلامها في المناطق الأخرى . وكانت مجلة **العرفان** العاملية أبرز المنابر التي تتجاوز هذه المواقف عليها الصيغة السياسية المباشرة ، لتتخذ صيغة ثقافية ، تسند الحكم إلى التاريخ أو إلى سواه . حين يرسم الشيخ سليمَان ظاهر ، في **العرفان** سنة ١٩٣٠ ، حدود جبل عامل ، في حلقة أولى من حلقات سمّاها « معجم قرى جبل عامل » ، لا يريد لهذه الحدود أن تكون حدودًا إداريهً لمنطقة من

---

٢٨. م م ، ص م .

لبنان. إنّمَا هو يراعي «الأثر التاريخي» الذي يتولّى عنده وسم أرض معيّنة باسم جبل عامل، في ما يتعدّى «الوحدة الإدارية والسياسية»[٢٩] التي تتلاعب بالحدود التاريخية وتنتقص منها في الغالب. أما المؤرّخ العاملي فيبسط سلطان الإسم إلى جزين وما إليها من لبنان القديم، وإلى مشغرة وكرك نوح وبعلبك من ولاية الشام السابقة. ولا ينسى الحولة التي ضمها اتفاق الانتدابين البريطاني والفرنسي إلى فلسطين بعد ١٩٢٠. وهو يشير إلى أن جبل عامل بات جزءًا من الأجزاء التي كبر بها لبنان. لكنه يسمّيه في مطلع النص «قطرًا» و«بلادًا» ويقول إن التاريخ العاملي لم يعترف يومًا بالانتقاصات المتوالية من أطرافه وما زال يدرج الأطراف المنتقصة «في جريدة البلاد العاملية». ثم يضيف، للتحديد، ان القوة وحدها هي التي جعلت القسم الكبير من جبل عامل لبنانيًا «لا بإرادة ساكنيه» وجعلت جزءًا من جنوبيه فلسطينيًا «على غير رضى أهليه». ولا يعتبر «هذه التجزئة غير المرغوب فيها» نهائية، بل يعلن جهله بما تخبئه «الأقدار» للجبل، فيرى أنه إمّا أن يخضع للتجزئة أو «يتبع ما سوف تستقر عليه السفينة السورية المضطربة في يمّ الأهواء السياسية فيكون له ما لها من شقاء وهناء»[٣٠] جبل عامل الأرض هو إذن قطر وبلاد. وهو إذا انضوى إلى مصير أوسع من مصيره، فسورية، لا لبنان هي هذا المصير. غير أن هذا الجبل عربي، يأسف المؤرّخ لحاله «وغيره من الأقطار العربية المتألّمة». هكذا تتضح دوائر الأرض في رغبة مؤرّخ عاملي. جبل عامل: الوطن – الطائفة. سورية: الوطن – الدولة، بلاد العرب: الوطن – الأمّة.

وليس شأننا هنا التأريخ لحركة الإعتراض السياسي، في المناطق الملحقة، على ضمها إلى لبنان. ما يهمنا هو الأصداء التي تشي بأسماء الأرض عند أهلها. **والعرفان** تبقى أكثر المصادر إفصاحًا عن هذا الشأن. وهي في إحدى افتتاحياتها، عام ١٩٢٨ مثلاً، لا ترى في لبنان إلاّ «عثرة في سبيل الإستقلاليين»[٣١]، أي بطبيعة الحال دعاة الإستقلال السوري. فيظهر واضحًا أن الدائرة السياسية التي يضع الكاتب العاملي جبله فيها، إنّما هي سورية، وأنها لا يمكن أن تكون لبنان أبدًا. وهو يميّز توكيدًا لهذا المنحى، بين «لبنانيين صميميّين» من لبنان

---

٢٩. ظاهر (الشيخ سليمان): «معجم قرى جبل عامل»، المقدّمة في: مجلة **العرفان** م ٢٠، ج ١، ١٩٣٠، ص ٢٥.

٣٠. ظاهر: م م، ص م.

٣١. **العرفان**: ج ٧، م ١٥، عام ١٩٢٨، ص ٧٢٢.

و « بلاد أُلحقت به » ، لم ترَ شيئًا من امتيازاته السابقة ولا في « المنام »[٣٢]. في « العرفان » أيضًا يصف بيان لجمعية المقاصد في النبطية ، جبل عامل بأنه « وطننا المحبوب »[٣٣]. وتنقل « العرفان » خبرًا من بعلبك مفاده أن رئيس البلدية يوسف بك مخيبر سليمان جرؤ ، في حضور شارل دباس رئيس الجمهورية ، على وصف بعلبك بأنها لبنانية ، فأحدث الخطاب ضجّة « وكتب نجيب بك حيدر مقالاً في صحف دمشق » مفاده ان « رئيس البلدية لا يمثّل إلاّ نفسه وبعلبك ما زالت أفكار أهليها متجهة للوحدة السورية . وحصلت بين الصحف الاتصالية والانفصالية مشادة لهذا الأمر (...) »[٣٤]. من المؤرّخ العاملي إذن ، إلى جمعيّة المقاصد في النبطية ، وهي توأم لأهم جمعية تربوية في الساحل السني ، إلى عاصمة السهل الداخلي يتمّ العبور من الوطن الطائفي إلى الدولة المرتجاة دون أن يكون المعبر لبنان . فيبدو جليًّا أن الأرض متقلقلة حول النواة اللبنانية وان ثمة من يشد المناطق الملحقة إلى دائرة أخرى .

* * *

مسار انتشار الإسم

على أن بين مؤرّخي هذه النواة أنفسهم ، بعد زمن طويل مضى على ١٩٢٠ ، من لا يكتم حداثة تماسكها السياسي تحت الصفة اللبنانية . وقد كنا ذكرنا شيخو ونجيم اللذين كتبا عشية إنشاء لبنان الكبير . فإذا لبثنا عند مسألة الإسم وجدنا أنها لا تزال موضع نزاع بين مؤرّخين كثر أقرب إلينا بكثير وأنها تجد عندهم حلولاً لا يصعب رد اختلافها إلى اختلاف الانتماءات ، الجغرافية منها والطائفية . يكتب إيليا حريق (وهو كاثوليكي ، أرثوذكسي الأصل ، من المتن) : « إن جبل لبنان ، الكيان السياسي ذا الطابع التعدّدي ، لا يرجع تاريخه إلى أبعد من القرن السابع عشر . ذلك أن سكان جبل لبنان عاشوا طوال قرون في مناطق جغرافية منفصلة دون أي رباط بينهم ، ما عدا بعض المنازعات بين الحين والآخر . حتى أن البلاد لم يكن لها اسم واحد تسمّى به إلى أواخر القرن الثامن عشر . فقد أطلق الموارنة على بلادهم اسم جبل لبنان ، وأطلق الدروز على منطقتهم اسم جبل الشوف أو جبل الدروز (...) وكان يحد جبل لبنان خط يبدأ من مصب نهر الكلب ويسير مع مجرى

---

٣٢. م م ، ص م .
٣٣. **العرفان** : ج ٨ ، م ١٥ ، عام ١٩٢٨ ، ص ٩٤٤ .
٣٤. **العرفان** : ج ٣ ، م ١٦ ، عام ١٩٢٨ ، ص ٢٦٥ .

النهر شرقًا إلى منبعه ، ثم تجري إلى الشمال الشرقي باتجاه أفقا والهرمل ومناطق عكار . وكان يحده إلى الغرب ، البحر الأبيض المتوسط باستثناء مدينة طرابلس وميناءها »[٣٥] . ينقص هذا التعريف أولاً قرنًا أو قرنًا وبعض القرن من المدة التي رأى لويس شيخو مثلاً أنها قد مضت على نشوء الكيان اللبناني . وهو يجعل توحيد الإسم أحدث عهدًا بقرن آخر وبعض القرن من مولد الكيان . والواضح انه يقرن تأسيس الكيان باسم فخر الدين الثاني ويقرن غلبة الإسم الواحد بغلبة السكن الماروني في الجنوب وتحول الإمارة إلى الموارنة من الشهابيين . انتشر الإسم مع الموارنة وغلب مع غلبتهم . هذا يبعدنا عن اكتفاء لويس شيخو بأمير من أهل الجبل يحكمه ، من قبل السلطان العثماني ، ليصير ذا إسم سياسي مستقل . يمدّ إيليا حريق تطلبه إلى عناصر أخرى أهمها تواصل المناطق واختلاط الطوائف في ظلّ السلطة الواحدة . ويتمّ هذان التواصل والإختلاط على تدرّج . في البدء تقع على مناطق متجاورة رسمتها تضاريس الطبيعة (وفصلتها ، الواحدة عن الأخرى) تتوحّد تحت إسمين كبيرين ، جبل لبنان وجبل الشوف . يلي ذلك ، منذ فخر الدين ، انتشار سكان الجبل الأول في الجبل الثاني . في هذه المرحلة يبقى انتمَاء السلطة إلى الشوف غالبًا . ثم يدرك « اللبنانيون » حالة من الغلبة في الشمال والجنوب ، عند نهاية القرن الثامن عشر ، ينمّ عنها مظهران : غلبة طائفتهم في السلطة (أي مورنة هذه الأخيرة) وغلبة اسم بلادهم على الأرض كلها . بينما نرى الاسم ، عند شيخو ، غارقًا قبل الفتح العثماني ، في ظلمة دهرية ، مطلاًّ ، عند هذا الفتح ، في لحظة بدء تاريخي مطلق ، نلمحه هنا (أي الإسم) وهو يتكوّن وليد سياق . وهو يكتسي من جراء هذه الولادة حلّة النسبيّة . فيفقد ، من جراء دبيبه الزمني ، رسوخه في الأرض نفسها أو في « أصل » يظهر تاريخيًا من حيث أنه يحتلّ لحظة معينة من الزمن ، لكن مهمّة التأصيل جعلته لا تاريخيًا . وحين يقع الإسم في نسبيّة هذا مصدرها يداخله نوع من الخلل : يصير قابلاً للتشقّق ، مدموغًا بالإنطباق غير المتساوي على مصاديقه ، جائز المحو عن هذا أو ذاك من بينها .

يحذو حذو إيليا حريق في هذه الخلخلة التاريخية لجذور الإسم اللبناني (من حيث هو شارة الكيان سياسي) مؤرّخون آخرون . بين هؤلاء بروتستانتي ، أرثوذكسي الأصل هو الآخر ، يقع منبته في المنطقة التي كانت تدعى « الغرب » إلى الجنوب من هذا المتن الذي نشأ

---

٣٥. HARIK (Ilya): *Politics and change in a traditional Society, Lebanon, 1711-1845*, Princeton, 1968, pp. 13-15.

فيه حريق . ذاك هو كمال الصليبي . في مطلع كتابه **تاريخ لبنان الحديث** نقع على نصّ لعلّه أكثر نصوص المؤرّخين اللبنانيين تقصّيًا للدقة في صدد الإسم ، لذا نثبته كاملاً :

« لم تستعمل عبارة « لبنان » استعمالاً رسميًا ، محدّد المضمون ، إلاّ بعد إنشاء المتصرفية اللبنانية . فالمعنيون ، حين حكموا مناطق لبنان الجنوبية ثم وسّعوا حكمهم في غضون القرن السابع عشر حتى شمل معظم المناطق الشمالية ، عرفوا بـ « أمراء الدروز » لا بـ « أمراء لبنان » . وكذلك عرف خلفاؤهم الشهابيون ، بين ١٦٩٧ و ١٨٤١ ، مع أن هؤلاء لم يكونوا من الدروز ، وإنّما من السنّة الذين تنصّروا في ما بعد .

« أما عبارة « جبل لبنان » فكانت تُطلق أصلاً على المناطق التي يسكنها الموارنة في أقصى الشمال ، وهي جبّة بشري وبلاد البترون وجبيل . وكانت منطقة جبل كسروان ، التي يسكنها الموارنة أيضًا ، تُعتبر جزءًا من جبل لبنان حينًا ، ومنفصلة عنه حينًا آخر . وكانت عبارة « جبل لبنان » يقابلها ما يسمى بـ « جبل الدروز » أو « جبل الشوف » وهي المنطقة الواقعة إلى الجنوب من كسروان ، عبر طريق بيروت – دمشق . ولم يكن لهذه المنطقة الدرزية في بادئ الأمر أيّة علاقة بمناطق الموارنة في الشمال . ولم تشملها عبارة « جبل لبنان » على الأقل في الإستعمال الشائع قبل القرن السابع عشر . وما جاءت أواخر القرن الثامن عشر حتى أصبح استعمال هذه العبارة يشمل الإمارة بكاملها ، وذلك بعدما استقرّ عدد كبير من الموارنة في المناطق الدرزيّة في الجنوب . فلعلّ الموارنة الذين نزحوا إلى هذه المناطق ، في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، اصطحبوا اسم موطنهم الأصلي ، فشمل الشمال والجنوب معًا »[36] .

في هذا النص يقول الصليبي ، بصوت عال ، ما رأينا أن حريق قاله وما رأينا أنه أضمره . يبرز أولاً تنازع الأسماء وتردّد الإسم بين ضمور وتوسّع . ثم يبرز المهماز الماروني وهو يحفز توسّع الإسم الأخير . وليس ثمة فائدة كبرى ، هنا ، في لفت الإنتباه إلى أن الصليبي يقول « حقائق » تاريخية . بل ، الأولى بالانتباه هو تحويل الصليبي مسألة تراوح الإسم السياسي (لا الجغرافي) إلى سؤال تاريخي تجمع ، بصدده ، « الحقائق » أي تبنى بنتيجة الأمر . هذا البناء لمسألة الإسم التاريخية – وهو بناء لا سابقة له من حيث غرضه وصيغته – يحدو إلى التساؤل عن شروط إمكانه . لماذا أُتيح لمؤرّخ الإسم هذا أن يستجمع ويفصّل ، في شأنه ، قلق التاريخ عوض اللجوء إلى حصون فتحها آخرون أمام أنفسهم : تضامن الإسم الجغرافي أو حساب التاريخ – تاريخ الإسم – بآلاف السنوات ليصير قريبًا ، بركونه ، من الجغرافية؟ لا نرى الجانب الذي وقع عليه اختيار الصليبي منفصلاً عن موقعه التاريخي – هو نفسه – بصفته مؤرّخًا أي عن وقوع انتمائه في خارج المكان – وزمان المكان – الذي تتحد فيه جغرافية الإسم بتاريخه . ولا نريد بهذا القول ان موقع المؤرّخين الذين يأخذون بهذا

---

٣٦. الصليبي (كمال) : **تاريخ لبنان الحديث** ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢-١٣ .

الاتحاد يدفع بهم ، على وجه الضرورة ، إلى الزيف المقصود . بل الراجح أن الموقع يسيّر انتباههم فيحكم تخيّر الأسئلة (أو صياغتها) ويرسم بالتالي دائرة تنتمي إليها معالجتهم (الجغرافية ، التاريخ في مداه الطويل أو في مداه القصير ، الخ ...) . ولا حاجة من جهة أخرى إلى جمع معلومات كثيرة عن انتماء المؤرّخ . بل نعرف من تجربتنا أن عناوين هذا الانتماء تكفي وأن الأعمال المكتوبة نفسها تبرز عمق المستوى الذي تفعل عليه العناوين المذكورة وتؤكّد – برغم تعدّد الاختيارات الجزئية المتاحة أمام المؤرّخ – تماسك هذه العناوين في ما بينها . لا يجد الصليبي دافعًا انتمائيًا للتجاوز عن مسألة الإسم أو حلّها خارج نطاق التقصّي التاريخي ... قلنا انه لا يلجأ إلى الإسم الجغرافي ولا إلى التاريخ البعيد . ونضيف انه – وهو يؤرّخ للمرحلة الحديثة – لا **يتذكّر** هذا ولا ذاك . نضيف أيضًا انه لا يجد ملجأً في الوضع الراهن . لا يقول إنه يعتبر حدود لبنان الراهنة إطارًا ملزمًا للتاريخ الذي يكتبه ، لسبب ضمني هو وجوب التسليم إمّا بشرعيتها التاريخية وإما بديمومتها المقبلة . عوضًا عن هذه الاحتمالات – وكل منها متحقق عند مؤرّخ ما أو أكثر – يسلك الصليبي ، ببساطة ، طريق التاريخ الفعلية : طريق التغير المتجهة من الماضي إلى الحاضر . لم يكن الإسم ثابتًا وقد اتّسعت الأرض التي يسمّيها وضاقت . وليس الإسم – من حيث تاريخه – في موقف حياد بين طوائف اليوم . هو ملازم لطائفة حملته من موطنها ومهّدت له الأرض خارج هذا الموطن ، أي إنها مهّدت له أرضًا ذات إسم آخر (أو أسماء أخرى) وطائفة (أو طوائف) أخرى . في مواجهة الشمال (أي جبل لبنان « الأصلي ») ثمة الشوف ، الجبل الدرزي . لكن ثمة أيضًا كسروان وتراوح علاقتهما بالجبل . ثم إن ثمة أيضًا (في تتمة النص) البقاع وعكار ومدن الساحل . وهي مناطق تبدو لبنانيتها في النص (في معرض الرواية لا في معرض الحكم) لبنانية « تاريخية » (أي متفاوتة ونسبيّة ، لا راسخة كما في الإيحاء الشائع للصفة التاريخية) . وحين يخلص الصليبي من روايته إلى القول إن لبنان يتحدّد تاريخيًا ، في العهد العثماني (بسبب من هذه العلاقات المتفاوتة) بالمنطقة التي تبتدئ من قمم لبنان الشرقي وتمتدّ حتى البحر (أي إنه على وجه الإجمال ، لبنان الحالي) ، يكون ما حصل قد حصل . فالتحديد الذي يؤكّد ما تنطوي عليه شبكة العلاقات التاريخية من فعالية ، لا يلغي مركزية النواة ولا تباين أشكال الارتباط بها بتباين المناطق الأخرى . بل يبدو هذا التحديد وكأنه يمدّ – ضمنًا – هذه المركزية وهذا التباين إلى لبنان الحالي . لا ليقول إن شيئًا لم يتغيّر ، بل ليقول إن ما هو سياق تاريخي ، إنّما يستبعد الحسم ، في العادة ، ولا يألف نقطة النهاية .

لا حاجة بنا إلى القول إن أصواتًا أبعد عن النواة (وعن طائفتها) من حريق والصليبي ،

تمعن في دفع صفة الوحدة عن الإسم اللبناني وتجانب البحث عن جذور له في الأرض لتبرز «تاريخيّته» الفاقعة (أي هشاشته) محيلة إياه إلى مجرّد «ممكن» بالمعنى الفلسفي. فنحن سنعود لاحقاً إلى الصيغ المختلفة التي تعتمدها هذه الأصوات للتعبير عن منحاها المذكور. نعكف الآن على ما يقوله المؤرّخون المنتمون إلى النواة ذاتها.

الماهية الجغرافية

يريد يوسف السودا من التاريخ الذي يكتبه أن يجلو «ما غمض على اعتقاد أن في جلائه خدمة للبنان»[٣٧]. والسودا، إلى كونه يؤرّخ، محام وسياسي واكب نشأة لبنان الكبير. وهو من بكفيا، جارة الشوير التي علمنا أنها موئل إيليا حريق. لكن السودا ماروني. وهو يباشر مهمّة الجلاء بجلاء حقيقة الإسم. ولا يغيب عن فطنته أن إثبات وحدة راسخة للتاريخ اللبناني يستلزم إثبات وحدة الإسم (أي هوية الأرض العميقة الواحدة) عبر عصور التاريخ المعروف. لذا يبدأ بتركيز انتباهه على اسمين: فينيقيا ولبنان. ويحاول رد الأول منهما إلى الثاني ليقيم الحجّة على أن لبنان هو لبنان بلا انقطاع وان الأسماء الأخرى الحائقة به — حتى فينيقيا — ليست سوى أعراض عابرة. ولنقل مرة أخرى إن ما يعنينا هنا ليس صحة الرأي أو عدمها. إنّما هو اقتطاع مسألة، بالذات، من المعطى التاريخي وإفرادها غرضاً للبحث. يقول السودا إن كلمة «فينيقيا» «أُقحمت في تاريخ لبنان القديم فأحدثت التباساً أدّى إلى الإعتقاد أن فينيقيا وفينيقي شيء ولبنان أو لبناني شيء آخر» وان «فينيقي» «إنّما هي صفة في اللغة الإغريقية تعني «أحمر» وقد أطلق قدامى الإغريق (في الغرب) هذه الصفة على السفن والملاّحين والتجار القادمين إليهم من لبنان»[٣٨]. ثم يضيف انه «حين كان شعراء [الإغريق يقولون] «فينيقيين وفينيقيا» وهم يقصدون «لبنانيين ولبنان» لم يكن أحد في المشرق يستعمل هذه الكلمة، بل كان الجميع في مصر وسوريا وما بين النهرين يقولون — على ما تثبته الحفريات — «لبنان» إذا كانوا يعنون البلاد، ويقولون جبيل، صيدا، صور، أو «جبيليون» و«صيدونيون» و«صوريون» إذا قصدوا الإشارة بالتخصيص إلى مدن جبيل وصيدا وصور أو إلى سكانها»[٣٩]. يلي هذه المحاجّة تذكير بأن لبنان — لا فينيقيا —

---

٣٧. السودا (يوسف): **تاريخ لبنان الحضاري**، بيروت ١٩٧٢، ص ١١.
٣٨. م م، ص ١٣.
٣٩. م م، ص ١٥.

هو الذي ذكر في أسفار التوراة[٤٠]. في كتاب السودا برمته لا نجد مماهاة أخرى متعلّقة بالإسم تستحوذ على رغبة المؤرّخ. فجميع المرات التي تعرّض فيها الإسم لاحقًا للطمس أو للتفتيت لا وزن لها عنده. وذلك أن الإسم الأصلي يستبقي حين تلبس الأرض هويّة غريبة، رونق الأرض الطبيعي. والهويات اللاحقة لفينيقيا هي، عند السودا، غريبة كلها. لكن الإسم كان يبقى تحتها ويبرز، بين مرحلة وأخرى، أحقابًا تطول أو تقصر. لا يحس السودا بأيّة حاجة إلى إثبات لبنانية لبنان تحت التسميات التي أطلقتها عليه سلطة المماليك. وذلك أن المَماليك غرباء سلفًا وأن حضورهم قاصر، بالتالي، عن إحداث هويّة جديدة للأرض. ولبنان باق تحت الأسماء التي يسمّونها، بدليل أنه لبث، في صور مختلفة، خلال عهدهم وإنه عاد بعدهم. لذا صحّ اعتبار أي إسم يطلقونه، هباءً تاريخيًا لا يعوّل عليه. بل يعوّل على ما يدوم تحته وضده. أما فينيقيا فشأن آخر. وذلك أنها هي الأولى، أي مطلع التاريخ واسم الأرض الأول. ولمّا كان هذا الإسم قد باد، بلفظه، فإن من المطلوب أن يُقام البرهان على أنه لم يكن إلاّ كناية عن الإسم الذي دام أي لبنان، وان لبنان هذا هو الإسم الأصلي والأصيل، في آن، لهذه الأرض، وانه لبث حيًا، منذ الأصل الغارقة جذوره في المجهول أو في الطبيعة إلى يومنا. وإذا كانت فينيقيا قد «لبست» هذا الأصل، فليس ذلك سببًا للتخلّي عن الأصل نفسه أي عن فينيقيا الجوهر. بل يكفي أن تقوم الحجة على أن فينيقيا الإسم – أي مجرّد اللفظ – طارئة من خارج وأن يُزاح هذا القناع عن الجوهر (الذي هو الأصل) لتبرز الأرض محلاّة باسمها الأصيل، شارة هويّتها التي لا تحول أي إن لبنان هو لبنان من البداية إلى النهاية (ولا بداية هناك ولا نهاية) وانه يكفي الإسم أن يكون إسم الأرض ليسمّي كل ما نبت وينبت عليها: البشر ونظم اجتماعهم. يمسي الإسم السياسي هو نفسه الإسم الطبيعي، ويكتسب من جراء ذلك الصفة المرغوبة: الخلود. وليس هذا بالإنجاز القليل الشأن: أن يتحد التاريخ السياسي بالأرض فيتحدّد بذلك ما هو مقبول منه (أي أصيل) وما هو مرفوض (أي غريب أو هجين) ويتصل المقبول في وحدة تكفلها الطبيعة، مستبقيًا مع ذلك صفته السياسية – التاريخية، بعد أن أطّرح ما في التاريخ وفي السياسة من نقص في الوحدة وقلّة في الوجوب.

لا يكشف يوسف السودا، باللفظ، عن منطويات الموقف الذي أملى عليه مسألة التفريق بين اسم الأرض الأصيل واسمها الدخيل. لكن ابرازه اختراق لبنان فينيقيا (وما

٤٠. م م، ص ١٦.

تلاها بالطبع) يفضي إلى تأصيل لبنان التاريخي – السياسي في الأرض، على النحو الذي سبق وصفه. هذا التأصيل يتحوّل إلى مدار نظري عند مؤرّخ آخر من المنتمين إلى النواة هو جواد بولس.

لأول وهلة، يبدو أن جواد بولس (وهو ماروني من جبّة بشري) لا يتجاوز، من حيث مدى وحدة الإسم اللبناني ورسوخه عنده، ما عند إيليا حريق وكمال الصليبي. فهو يصرّح بأن اسم جبل لبنان «لم يعد يعني منذ الفتح العربي إلاّ المناطق الجبليّة في الشمال، التي كان يسكنها المسيحيون الموارنة، ثم مؤخرًا غدا يعني الوسط. فالمنطقة الوسطى التي أقام فيها الدروز كانت تحمل في القرن الحادي عشر اسم «جبل الدروز» أو الشوف. ولم تحمل مجموعة المناطق الجبليّة في شمال البلاد وفي وسطها اسم لبنان رسميًا إلاّ بعد استقلال حكومة جبل لبنان التي وُجدت سنة ١٨٦١ م. أما الجزء الجنوبي من الجبل حيث يقيم المتاولة، الشيعة، فقد كان يُعرف باسم «بلاد بشارة» أو «جبل عامل». ولم يكن ضمن الحكومة المستقلة لجبل لبنان التي وُجدت سنة ١٨٦١ م»[٤١].

لا تقدّم هذه الأسطر القليلة، إذا قصرنا البحث عليها، أي مرجع ظاهر لوحدة الإسم اللبناني. بل تبدو الأرض، مرة أخرى، متداعية الأركان. ولا يبدو ثمة إمكان تلابس، يؤسس الحاضر، بين الإسم الواحد الذي يبرّر كتابة تاريخ واحد وهذه المساحة التاريخية المتفسّخة. لا نقع هنا حتى على السلطة المنبثقة من النواة تتنزّه بين الأطراف لتمعن فيها توحيدًا بفعل الطاقة الرمزية التي تحملها، وهي ما كنا قد توقّفنا عنده في حالة سليم الدحداح. تظهر حالة السلب تامة على المستوى السياسي من العلاقات بين المناطق التي يحصيها بولس، منذ الفتح الإسلامي حتى المتصرفية. ويستمر جبل عامل، على حدة، حتى ١٩٢٠. ويفلت البقاع، وقد يفلت الساحل وعكار من هذا التعداد كأن من غير المهمّ تسميتها فيه.. كأن من غير المهم أن نعرف ما إذا كانت مجملة في التعداد دون أن تفرّد بأسمائها أم مهملة منه.

---

٤١. بولس (جواد): **تاريخ لبنان**، نقله إلى العربية الدكتور جورج حاج، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٢٢ – ٢٢٣.
أيضًا:

BOULOS (Jawad): *Les peuples et les civilisations du Proche-Orient: Essai d'une histoire comparée des origines à nos jours*, Tome I: *Des origines à 1600 avant J.-C.* Leiden 1961, pp. 211-215, «Noms anciens du futur pays phénicien».

هذه الصفحات الأخيرة (ولعلّها أوسع ما كرّسه مؤرّخ لأسماء لبنان الحالي القديمة) هي نموذج للحالات التي نقع فيها، تحت مظهر الأسلوب «العلمي» المسالم، على درجة قصوى من التوتّر الأيدلوجي. وتسوغ مقارنتها، من هذه الزاوية، مع نص يتميّز ببرودته في كتاب رستم (أسد): **آراء وأبحاث**، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٥–٢٧.

على أن الأسطر التي ذكرنا محاطة بتحفّظات ثلاثة تكفي لحصر السلب ، من حيث الزمن ، بين حدي المرحلة المذكورة (ثلاثة عشر قرنًا) وتكفي أيضًا لإظهار مواطن الوحدة التي أتاحت لبولس كتابة تاريخ واحد لهذه الأرض التي يحملها اليوم تحت الإسم اللبناني . ولا نعثر على السلطة السياسية بين هذه المواطن ، بل على عناصر أخرى مغايرة ، يتكئ عليها أظهر تصوّر معاصر للتاريخ اللبناني ، ذاك الذي تأسّس عليه فعلاً لبنان الكبير.

– **التحفّظ الأول** هو أن بولس ، قبل إعلانه «إن اسم جبل لبنان لم يعد يعني منذ الفتح العربي إلاّ المناطق الجبلية في الشمال» ، يحرص على القول «إن إسم لبنان هو لفظ سامي يعني «البياض» وقد استُعمل منذ الألف الثالث قبل الميلاد ليدل على مجموعة القمم الجبليّة العالية التي تنحدر نحو الشاطئ المتوسطي الشرقي (...)»[٤٢] . هكذا يضمن المؤرّخ لتاريخه قاعدة جغرافية ثابتة يجتمع لها الثبات وفقدان الدقة ، أي المرونة والقدرة على الاستيعاب . ونحن سنرى ان لضمان هذه القاعدة أهميّة قصوى في بناء تصور التاريخ عند المدرسة التاريخية التي ينتمي إليها بولس . فالأرض هنا ليست مجرّد رقعة محايدة تقتطعها حدود مرسومة ، بل هي ذات وظيفة تاريخية أصليّة تتخذها من موقعها ومن تضاريسها . وهو ما سوف نعود إليه .

– أما **التحفّظ الثاني** فيرتفع بالأول إلى مستوى جديد . يقول بولس ان جبل لبنان غدا «ملجأً للأقليّات الباحثة عن الحرية والأمن على اختلاف أنواعها . وسواء كانت هذه الأقليّات من المواطنين الأصليين أم من البلدان المجاورة ، فتلقى فيه ملاذًا لها . وبذلك أصبح لهذا الجبل شخصية متفرّدة سياسيًا وقوميًا ، ولا تزال له حتى الآن»[٤٣] . هذا يوضح أن الجبل ، بمحض جغرافيته ، قد أمكن له أن يتجاوز تنوّع الوافدين إليه ليكتسب لنفسه شخصية سياسية – قومية ثابتة . أما عنوان هذه الشخصية فهو سلبي ، يستعيد ضمنًا تباين الجاليات الوافدة ويستبقيه : إنه «الملجأ» .

– نصل إلى **التحفّظ الثالث** ، وهو يبدأ بالإشارة إلى أن لبنان انكفأ إلى الحياة الرعوية منذ الفتح العربي ، ثم يضيف انه اغتنم «الفرصة بين وقت وآخر ، ليعيد إنشاء فينيقيا ، في حدودها الطبيعية والتاريخية ، أي لبنان الحاضر ، وريث التقاليد التجارية ، البحرية والثقافية لفينيقيا القديمة»[٤٤] . هذا يشير مرة أخرى إلى السلب الذي يرى المؤرّخ أنه دمغ

---

٤٢. م م ، ص ٢٢٢ .
٤٣. م م ، ص ٢٢٣ .
٤٤. م م ، ص م .

الحياة اللبنانية ، على أثر وصول الإسلام. لكن ما يهمنا الآن ليس هذا. بل هو الإشارة التالية إلى استمرار فينيقيا «أصلاً» ينتبه من رقدته ، تحت الانكفاء ، ليرسم حدود الأرض وليعيّن وظيفتها الأخرى ، وهي المتأتية من الموقع . أما الحدود فهي حدود «لبنان الحاضر» ، وكأن كل انتباهة من فينيقيا القديمة تبرّر هذا «اللبنان» بالذات وتؤسسه سلفًا ، بمماهاته مع الأصيل. وأما الوظيفة الثانية ، بعد أن استعادة الأرض رقعتها التامة، فهي بحريّة ، في التجارة والثقافة . وهي ثانية لأنها تكمل وظيفة الجبل – أي الملجأ المتجانس مع الحياة الرعوية – الزراعية – على تقابل الوظيفتين.

بفعل هذه التحفّظات التي تكتنف أول نص ذكرناه أعلاه لجواد بولس ينقشع خطر التداعي عن اسم الأرض ويبرز موطن وحدته . هذا الموطن ليس سياسيًا ، في الجانب الظاهر منه ، ولا هو تاريخي . إنه جغرافي . لكنه يسترجع الصفتين التاريخية والسياسية ، بفضل تصوّر خاص لدور طبيعة الأرض وموقعها . في هذا التصوّر لا تبدأ الأرض محايدة تنتظر الفعل البشري المقبل عليها . بل هي تملي تنظيم هذا الفعل وطابعه إلى حد بعيد . وكأنّما جغرافية بولس تاريخية – سياسية سلفًا ، لا يعدو التاريخ والسياسة ، حين يحضران عليها ، تحقيق ما هي منطوية عليه . وما تنطوي عليه الجغرافية متناقض متكامل في الحالة اللبنانية . فهي بحر وجبل ، مرفأ وملجأ ، رعي وتجارة . لكن حدي التناقض – التكامل ليسا متساويين في نظر بولس . بل إن الأرض تبدو وقد لابست طبيعتها ، أي إمكانها الأمثل ، في فينيقيا ، أي في البحر . لذا استوت هذه الأخيرة «أصلاً»[٤٥] رسم الحدود الأصلية ونزع إلى الانبعاث من تحت الإنكفاء الجبلي . هذا الإنكفاء ، بدوره ، ليس سلبًا مطلقًا . فهو يحفظ التمييز بين الأرض وجوارها . لكنه حالة مؤقتة وإن طالت قرونًا . هي مؤقتة ، على المستوى الوجودي ،

---

٤٥. إذن تضطلع فينيقيا هنا بدور أسطورة الأصل. فهي تبدو ، بفعل التلابس الذي يتم عندها بين جغرافية الأرض وتاريخها ، في صورة لحظة الخلق . أي انها ليست لحظة في سياق لها ما قبلها وما بعدها . بل هي اللحظة التي تصير فيها الطبيعة نفسها سياسية أو تاريخيّة ، مكسبة السياسة والتاريخ ما ليس فيهما ، أي الضرورة ، لذا يبدو كل ما عداها عارضًا ، يستمد وضعيّته من التوق إلى استعادتها . هذه نقطة لا بدّ من تفصيلها لاحقًا . لكن علينا أن نلاحظ هنا انها نقطة الفصل بين موقفين مارونيين عرضنا لهما . حين يستغني نجيب الدحداح (في النص المذكور أعلاه) عن العودة إلى ما قبل العثمانيين لإثبات لبنانية «ملحقات» ١٩٢٠ ، يداخل موقفه ضعف شديد . إذ تبدو «لبنانية» هذه المناطق عنده مبعثرة في الزمن ، مفتقرة إلى مرجع أو أصل تستمد منه ملاءتها . أما عند بولس فلا ثغرة من هذا القبيل. بل إن الأصل ماثل في لحظة الصلح القديمة بين الطبيعة والتاريخ . وإذا كان السلب يغلب على الزمن بعد انقضاء هذه اللحظة ، فهي وحدها كفيلة بجعل زمن السلب زمنًا غير أصيل . يفقد الملك ملكه ... لكن زوال نسبه أمر محال.

لأنها تترك التوق ماثلاً إلى الحالة الأولى : فينيقيا . في فينيقيا تلابست الأرض و « وظيفتها » الطبيعية . وهو ما سنعود إليه .

لبنان... جبل الدروز

رأينا ان اسم النواة نفسه يظهر منقسمًا في استعادة المؤرّخين لصيرورة الإسم اللبناني . فثمة جبل لبنان الماروني وثمة « جبل الدروز » . هذا إذا ضربنا صفحًا عن كسروان إلخ ... ولا يُستغرب حضور هذا الانقسام الرئيسي تحت الأقلام الدرزية ولا الوجهة التي يضعون فيها . فلما كانت المبادرة الحديثة إلى التوحيد قد انطلقت من الإمارة الدرزية ، عوّل المؤرّخون الدروز ، في إثباتهم تطاول انتساب المبادرة المذكورة إلى طائفتهم على تطاول التلازم بين اسمهم وهذه الإمارة الموحّدة . فلم يستوقفهم ان اسم جبلهم قد تغيّر في التداول العام ، قبل أن يطل القرن التاسع عشر (وهو ما استوقف الصليبي وحريق مثلاً) . ولم يستوقفهم إن الأمراء كانوا قد كفوا عن الانتماء إلى الدرزية منذ زمن بعيد يوم كان الأمير لا يزال يُدعى « أمير جبل الدروز » . ما يستوقفهم هو استمرار اسمهم لصيقًا بجبلهم عبر تسمية السلطة الرسمية : إمارة جبل الدروز . ولما كانت هذه الإمارة قد اتّسعت لمناطق أخرى أخصّها جبل لبنان التقليدي ، فقد نحا هؤلاء المؤرّخون ، باسم السلطة ، إلى اعتبار الدروز موئل الوحدة وإلى تغليب التقليد الرسمي الذي سمّي باسمهم الإمارة الموحّدة على التقليد العام الذي أخذ ينزع هذا الإسم عن جبلهم نفسه .

عليه يكتب أمين طليع أن الدروز قد « بلغ من شأنهم أنه عندما عزل السلطان الأمير بشير الشهابي الثاني ، وأصدر فرمانًا بتعيين بشير القاسم ، ورد في الفرمان المذكور إن إمارة لبنان ، هي « إمارة جبل الدروز » وكان الفرمان موجّهًا إلى بشير القاسم وإلى « مفاخر الأماجد والأعيان مشايخ قبائل الدروز » فقط ولا ذكر لغيرهم . وان الأمير قد نصب أميرًا على « قبائل الدروز »[٤٦] . ولا بدّ من ملاحظة المماثلة : «إن إمارة لبنان، هي «إمارة جبل الدروز» . ففيها تعويل على اسم السلطة لمجابهة الإسم المعمم . أي ان اسم «لبنان» يتّخذ مضمونه السياسي من كونه إسمًا لإمارة شكل الدروز سلكها السياسي أي مصدر الشرعيّة المحليّة للسلطة فيها . فهم مدخل الأرض إلى أن تكون دولة ، بمعنى ما . واسمهم هو الذي

---

٤٦. طليع (محمد أمين) : **أصل الموحدين الدروز وأصولهم** ، بيروت (الطبعة الأولى ١٩٦١) ، ص ١١٤ .

يرفع اسم لبنان من مصف الطبيعة أو مصف الجماعة البشرية غير المعيّنة إلى مصف الكيان السياسي. ذاك ما تشير إليه عبارة «بلغ من شأنهم» في كلام طليع. وذاك ما يعود إليه، بمزيد من الوضوح، مؤرخ درزي آخر هو عبدالله النجّار:

«وهم [الدروز] الذين صنعوا تاريخه [لبنان] السياسي. ولم يكن له من قبلهم سيادة ولا استقلال. فسُمّي باسمهم «جبل الدروز» حقبة طويلة من الدهر، كسميّه في سوريا. ذلك الجبل المنيع الذي احتلوه. ونقلوا إليه العز من لبنان وطنهم الأصيل، ومعقلهم الأثيل»[٤٧]. مرة أخرى يتجاوز الإسم: «جبل الدروز» مسمّاه المحلّي، وهو الشوف القديم، ليصير اسمًا سياسيًا أي إسمًا للسلطة يصدق بهذا الاعتبار على الإمارة كلها شمالاً وجنوبًا. بينما ينحو المؤرّخ النصراني نحو إبراز التعميم ذي المصدر السكاني لاسم كان جزئيًا طيلة قرون، يتمسّك المؤرّخ الدرزي بعموميّة السلطة مكتفيًا بها قوة انتشار لاسم جزئي آخر. ذاك ينمّ عن الوجه الغالب من العلاقة بالأرض في كل من الحالتين. فهي أولاً علاقة «استعمار» (بالمعنى الأصلي) في الحالة المسيحيّة، وهي أولاً علاقة حكم وحماية في الحالة الدرزية.

* * *

الجبل المكبوت

كيف ينظر إلى الإسم اللبناني، حدودًا ومعالم أرض، مؤرّخون من خارج النواة، أي من المناطق التي أُلحقت بلبنان عام ١٩٢٠؟ سبق أن رأينا الشيخ العاملي سليمان ظاهر يسمّي جبله «قطرًا» و«بلادًا» ويباعد ما بين حدوده، ما أمكن، شمالاً وجنوبًا، مراعيًا «الأثر» التاريخي[٤٨]. ولنلاحظ أن المؤرّخين السنّة، من الذين ينتمون إلى جيل سليمان ظاهر، لا يملكون موطئ القدم «القطري» هذا، ليقفوا عليه قبل الإنطلاق إلى دائرة أوسع هي الدائرة

---

٤٧. النجار (عبدالله): **مذهب الموحدين «الدروز»**، ل.ت (بيروت ١٩٦٤؟)، ص ٥. راجع أيضًا:
HICHI (Sélim Hassan): *La communauté druze et son histoire*, p. 17.
حيث تستعاد العبارات المارونيّة المتعلّقة بالجبل–الملجأ، إلخ، وص ٦٣ حيث ترى صورة «محارب درزي، يده على سلاحه، يسهر على استقلال لبنان وديمومته»... وهي عبارات ترجح كفّة من كفتي ميزان يحرص الدروز المعاصرون على توازنهما: كفّة خصوصيّة الطائفة الجبليّة وكفّة الانتماء العربي – الإسلامي. را. أدناه القسم الثالث، الفصل الثاني، الصفحات المخصّصة لكتاب عباس أبو صالح وسامي مكارم.

٤٨. راجع أعلاه.

القومية. لذا نجد أعينهم مثبتة على سورية – وفيها لبنان – دون توسط. على أن لبنان لا يحتل في نظرتهم موقعًا مساويًا للذي تحتلّه أية مقاطعة سورية أخرى: جبل العلويين مثلاً أو جبل الدروز... فهم، معه، في نزاع خاص، بعد ١٩٢٠، وهم مضطرون إلى الرد على «الفلسفة» الجغرافية التي قام عليها، أي على محاولة إرساء استقلاله السياسي بتاريخه على استقلال طبيعي بأرضه. من هنا تراوح موقفهم بين الارتفاع بالجدل إلى صعيد قومي يطرح مسألة الهوية (نحن عرب سوريون) والدخول في مجابهة مع قومية الأرض اللبنانيّة لرفضها ولإنكار شرعية الموقف «الإنفصالي» القائم عليها.

يرى محمد جميل بيهم في الجبل اللبناني حاجزًا مدموغًا بعلامة السلب بين الساحل والداخل السوريين. فالحرب العالميّة الثانية مثلاً تقدّم له برهانًا جديدًا «على أن انفصال الساحل عن الداخل إنّما قام على الانتخاب الصناعي وهو أمر غير متناسق مع سنّة الطبيعة فيبقى قلقًا حتى ينهار»[٤٩]. لا يبدو إذن ان الجبل بصفته أرضًا ممكنة الوصف إيجابيًا يستوقف المؤرّخ البيروتي حين يطرح المسألة القوميّة. ما يستوقفه هو انفصاليّة أهله وسعيه إلى تأسيس وطن قومي. وهو لا يركز موقفهم هذا، ولو جزئيًا، في الأرض، بل يركزه في الطائفة. يستعيد خطاب غورو، وهو يتحدّث عند إعلان لبنان الكبير عن «الجبال الوقورة التي كوّنت قوة بلادكم، وذلك بقيامها سورًا منيعًا لا يخرق إزاء عقيدتها وحرياتها». ثم يعلّق: «(...) كأنه يخاطب طائفة دون أخرى، حتى ظنّ الناس ان البلاد السورية التي أُلحقت بلبنان الكبير إنّما أُلحقت به رعيّة، ولا قيمة لها في كيانه من حيث المبادئ الأساسية»[٥٠]. يعرف بيهم إذن ان الطائفة الأخرى تعتبر جبلها «سوارًا». أما هو فيرى السور في الهويّة الطائفية المتّخذة لنفسها تعبيرًا قوميًا ويشعر بأن الخرق متاح إذا اتّخذت العناصر التي يعتمدها هو أسسًا للقومية مدارًا للمواجهة. ولا نجد الأرض، من حيث هي وحدة، عنصرًا بين هذه العناصر. فالحدود السورية هي نفسها حدود مؤقّتة. لا يكتم بيهم أن الغاية البعيدة لطلاّب الوحدة السورية في لبنان هي الوحدة العربية. ويشير إلى أن البطريرك الياس الحويك قدّم استقلال لبنان، في مذكّرته إلى مؤتمر السلام عام ١٩١٩، على أنه استقلال كامل «خصوصًا إزاء كل دولة عربية يمكن أن تقوم في سورية». ويشير أيضًا إلى ان البطريرك قد جرّب «أن يبرهن في هذه المذكّرة على ان اعتماد لبنان على اللغة العربية لا يدل على

---

٤٩. بيهم (محمد جميل): **النزعات السياسية بلبنان عهد الإنتداب والإحتلال**، بيروت ١٩٧٧، ص ١٧.

٥٠. م م، ص ١٥.

عروبته »[٥١]. إلخ... لكن هذا الاتجاه قابل للخرق في نظر بيهم. وهو يعدّد لإثبات ذلك مبادرات « إتصاليّة » قام بها مسيحيون بعد إجلاء حكومة فيشي عام ١٩٤١ وما سبقه من وعود بالإستقلال وبترك قرار الوحدة أو الإنفصال للأكثرية، وبعد تصريح ايدن في مجلس العموم عن الوحدة العربيّة وتولي مصر النحاس الدعوة إليها... أما الأساس الذي يقوم عليه هذا الانقلاب في الموقف المسيحي فهو تصوّر الأكثرية الماثلة أو المقبلة (أي دعاة العروبة) لمحتوى القومية. وليست الأرض، بما يميّزها، من هذا المحتوى، ولا « العنصر » الذي هو صنو الأرض من حيث أنه ينتمي إلى الطبيعة هو الآخر. في مواجهة هذين المحورين المردودين، يسترجع بيهم اللغة التي نعى على البطريرك الحويك إنكار وقعها على الهوية. ويسترجع ما تؤدّيه اللغة وتطبعه بطابعها أي مجمل ثقافة المجتمع. فيعجب كيف يحاولون رد لبنان تارة إلى الفينيقيين وطورًا إلى شعوب البحر... وكيف تدميهم العربية التي يحمل لبنان مشعلها ويرفع منار أدبها... وكيف لا يرون أن لبنان إن لم يكن عربيًا من حيث العنصر فهو كذلك « من حيث القومية الاجتماعية »؟ ولا ينسى أن يشير إلى أن ضمانة الوقع المنتظر لهذا الطرح على الفريق الآخر هي كونه معتمدًا من جانب الأكثرية. فهل يستطيع الانفصاليون تحويل العروبيين، وهم السواد الأعظم، عن مثالهم القومي؟ وإلاّ فما فائدة العناد؟[٥٢] في هذا كله لا ذكر للأرض، إلاّ من حيث هي حاجز « يصطنعه » الآخر ركيزة بين ركائز موقفه. وليس هذا الحاجز طبيعيًا. فهو لا يفصل بين الساحل والداخل بصفته جبلاً. بل إن الانفصال نتيجة « انتخاب صناعي » مخالف لـ « سنّة الطبيعة ». وهو « سيبقى قلقًا حتى ينهار ». وربّما انكشف المنظر الطبيعي آنذاك مستويًا من بيروت إلى دمشق...

الانزلاق السنّي

في حلبة السجال مع كمال الصليبي، يكشف زكي النقاش ومقدّمه عمر فرّوخ صمود ركائز الموقف الذي يصدر عنه بيهم، مع شيء من التحوّل طرأ على صياغة هذين المؤرّخين السنّيين اللذين زاملا بيهم، إلاّ إنهما بقيا ناشطين - بالنظر إلى فارق السن - خلال العهود التي تلت الإستقلال. وما يدعو إلى التوقّف عند كتاب النقاش ومقدّمته هو وضوح الموقف

---

٥١. مم، ص ١٤.
٥٢. مم، ص ١٦ - ١٧.

فيه ووضوح التحوّل أيضًا. يكتب فروخ انه يرى «نفرًا كثيرين في لبنان، يحاولون أن يصنعوا للبنان تاريخًا، ولكن لا نراهم ينجحون»[٥٣]. وهو يصل إلى هذا التقدير الساحق بعد أن يلجأ إلى صورة جغرافية تظهر ان استنكاره لاقتطاع حيّز مستقل في التاريخ، إنّما هو استنكار لاقتطاع مكان متفرّد في الأرض. فيكتب ان هؤلاء النفر كان «همهم أن يكتبوا للبنان تاريخًا خاصًا مقطوعًا عن كل شيء آخر، حتى كأن لبنان بقعة وحدها في هذا العالم»[٥٤]. لكن فرّوخ لم يعد يملك أن يصنّف نفسه، في السبعينات، بين من كانوا يدعون، في عهد الإنتداب، بـ«الاتصاليين» أو بـ«طلاب الوحدة السورية». وذلك أن «الوحدة السورية» لم تعد مطلبًا مطروحًا، يملي، مثلاً، مقاطعة الدولة اللبنانية. لذا يتكئ فروخ على تعليل «بارع صحيح» للنقاش، ردّ كثرة المؤكّدين مؤخرًا «على بروز الجانب الماروني» إلى إدراكهم «ان التاريخ لا يجري على ما يشتهون، وخصوصًا بعد أن رأوا أن أحداث التاريخ في العصر الحديث، تؤكّد الأثر العربي العام، وان الأقطار العربية يقترب بعضها من بعض في مجرى التاريخ باستمرار»[٥٥]. ثمة انتقال إذن، في الموقف السياسي، من رفض «اللبنانية» إلى التعويل على هذا «الأثر العام» بعد تحويل نموّه إلى ضرورة أو — في الأقل — إلى واقعة تاريخية. ينسجم هذا الانتقال مع رفض فروخ أن يقسم تاريخ لبنان إلى خمس مراحل (وهو التقسيم الذي يعتمده الجانب الآخر، في رأيه) ليس بينها ما ينم عن وجود هذا «الأثر» العربي. فلا يعود الأمر مقتصرًا على مواجهة ما للبنان من خصوصية تاريخية (نفيًا لوقعها السياسي) بما لتاريخ سورية العربية، أو العرب عامة، من عموميّة مذوّبة. بل إن تاريخ لبنان يكتسب، من جراء الانتقال المذكور، وجودًا معيّنًا يجعل منه تاريخًا قابلاً لا لمجرّد الإغراق في العروبة، بل للتعريب «من الداخل»، إذا جازت العبارة. فكأن ازدياد «الأثر» العربي العام في الصعيد السياسي (وهو أثر يفترض وجود «داخل» لبناني يعمل فيه)، لا بدّ أن يقابله ازدياد أثر مماثل في صعيد التاريخ اللبناني (بعد الاعتراف، ضمنًا، بوجوده). هذا التعريب هو ما يحاوله النقاش بحميّة جدالية يطلق عليها فروخ — قبل أن يشيد بها — اسم «التعبير العاطفي»[٥٦]

---

٥٣. النقاش (الدكتور زكي): **أضواء توضيحية على تاريخ المارونية**، بيروت ١٩٧٠، مقدمة الدكتور عمر فرّوخ، ص ١٢.

٥٤. م م، ص ١٠.

٥٥. م م، ص ١١.

٥٦. م م، ص ١٢.

يتوقف النقاش عند قول كمال الصليبي : « وهكذا نشأت الفكرة اللبنانية وترعرعت في كنف عصبية الموارنة » . ويرد : « أما الفكرة اللبنانية فقد نشأت على أيدي العرب من جميع الفئات ، وخاصة على أيدي الحكام منهم بالتداول ، منذ أيام الإمام الأوزاعي ، فالتنوخيين ، والأرسلانيين ثم العلمدينيّين والمعنيين وبعض الشهابيين ، هذا ما يشهد به التاريخ الصحيح ويرفض ما دونه من زيف وتزوير »[٥٧] . ثم يضيف ان هذه الفكرة إنّما أُصيبت بنكسة حين دخلت في كنف عصبية فئة من الموارنة . ودلالة الرد واضحة : فهو لا يضرب صفحًا عن تاريخ الجبل بصفته تاريخًا لا يعتد به ولا يتّخذ غرضًا لنزاع بسبب من ضيق رقعته متى ووجه بالتاريخ السوري أو العربي العام . بل إن هذا التاريخ – تاريخ الإمارة – مأخوذ به ، هنا ، تاريخًا ذا قوام خاص . وهو يحفظ هذه الخصوصيّة بتعيين الإسم الذي حمله – بل أنشأه – والأرض التي دار عليها ، بل استقل بها . على أن المؤرّخ يريد أن يحفظ لمنشئي هذا التاريخ الخاص انتماءهم الأعم . فهم عرب ، وهم يقدّمون « الفكرة اللبنانية » ضمانة خصوصية ، ويأخذون الهوية العربيّة ضمانة عموميّة . أي أن ما يدخل من باب الدولة (وهي ما تفرض « الفكرة اللبنانية » الإعتراف بشرعيته) يخرج من باب الإنتماء القومي . ولا تناقض حاسمًا بين هذين الحدين . بل إنهما يمثّلان حدّي موقف بات تقليديًا في الجانب الإسلامي : لبنانية الإسم والأرض والدولة (بصفتها عامل تمييز للأرض) وعروبة المحتوى الثقافي – الإجتماعي ، أي القومي بالمفهوم الذي يشير إليه بيهم .
أما أخص وسائل هذا التعريب ، عند النقاش ، فهي هوية السلطة : عروبة الأمراء . أي أن النقاش يعيد ما كان قد حاوله نجيب الدحداح ... مقلوبًا . ثم ان التحوّل عن موقف بيهم بارز هو الآخر . لم يعد العامل البعيد المدى ، اللغة وثقافتها ، (وهو عامل ينتسب إلى الهوية أكثر من انتسابه إلى الصيرورة) وحيدًا في الميزان . برزت السلطة (في تعاقب وجوهها) عامل تعريب للأرض . إلاّ أنها أيضًا (وقد حصلت نسبة الفكرة اللبنانية إليها) عامل تفريد للأرض ، يوجدها غرضًا تاريخيًا إذ يضعها في موضع البحث ، أي في موضع النزاع .

بقي أمر أخير . وهو أن المؤرّخ السني تفصله عن هذه الأرض مسافة النظر . هي عنده غرض للنظر لا غرض للّمس . فما هي بأرض فُلحت أو زُرعت . إنها أرض حكمت .

---

٥٧. م م ، ص ١٣٦ .

الرغبة في المساواة

بين علي الزين وسليمان ظاهر مسافة مساوية تقريبًا لتلك التي تفصل ما بين زكي النقاش ومحمد جميل بيهم. فالآخران ينتميان إلى جيل وسمت حياته النشيطة مشاركته في الحركة الفيصلية. والأولان ينتميان إلى الجيل التالي، أي إلى ذاك الذي شهد الحركة المذكورة يافعًا ثم تقضى جل نشاطه بعدها في مقاومته الانتداب وطلب الوحدة السورية. على أن هذا التناظر يتعدّى تقاطيع السيرة الخارجيّة، وإن كان لا يبطل افتراق زوجين من المواقف أحدهما شيعي والآخر سنّي. وقد رأينا سليمان ظاهر يتحصّن في جبله (جبل عامل) ثم يتوغّل به جنوبًا في الجليل وشمالاً في مناطق كان بعضها من لبنان المتصرفيّة (جزين) وضمّ بعضها الآخر إلى لبنان الكبير (البقاع)... هذا قبل أن يعيد الرقعة الموسّعة كلها إلى الجسم السوري. في هذه العملية ظهر لبنان ندًّا، بصورة ما، (وإن كان هو الغالب)، وطرفًا في النزاع على الأرض يواجهه جبل عامل مستظهرًا بالبعد السوري. ثم رأينا محمد جميل بيهم، وهو مفتقر إلى حلقة وسيطة تقابل الجبل العاملي، يصل الساحل بالداخل دون توسط، معاملاً ما بينهما على أنه خلاء من الخصوصية الجغرافية أو التاريخية. هذا الخلاء يباشر النقاش ملأه حين يعتبر الجبل اللبناني أرضًا مقاومة، عمل «الأثر» العربي، خلال مراحل تاريخية بعينها، على تمهيدها وما زال... وحرص - هذا الأثر - من جهة أخرى، على استبقاء اسمها، بل أخذ يدّعي ابوّته. هكذا يتبدى ان النقاش يكتب في إطار - هو لبنان الاستقلال - توافرت له فيه هذه الحلقة الوسيطة التي لم تكن قد اكتملت معالمها في وعي بيهم، وهي الموقع السنّي في دولة لبنان المستقلة.

ما شأن علي الزين بهذا؟ لا ننسى ان بحثنا يتناول الآن تصوّر مؤرّخين من خارج النواة لهذه النواة نفسها، إسمًا وأرضًا. وما سنراه هو أن الزين يجهد - شأن النقاش ولكن من زاوية أخرى - لنزع امتياز الجبل اللبناني من حيث يجده المنتمون إليه، أي من الأرض، ولتعليقه في مواطن يتيسّر نقده فيها وتذليله.

يكتب الزين: «ما أشبه هؤلاء الغلاة من اللبنانيين - باعتقادهم أن العرب كانوا عاجزين عن احتلال لبنان يوم احتلّوا سورية - بأولئك الغلاة من العرب يوم كانوا يفاخرون «الشعوبية» بأن العرب عاشوا في جاهليتهم مجاورين لدولتي الفرس والروم وكلتاهما دوّخ البلاد وأسّس ملكًا عظيمًا وكلتاهما كان له من الجند والعدّة والعدد ما لا يُحصى كثرة ومع

ذلك فلم تجرؤ كلتاهما أن تمسّ استقلال العرب وأن تطأ ديارهم (...)»[٥٨].

ثم يضيف: «وكما لم يشأ أصحاب هذه النزعة من العرب أن يعتقدوا أن زهد الفرس والروم في أرضهم، وعدم إقدامهم على إخضاعهم منشؤه أن أرض الجزيرة ليس فيها من الخيرات والثروة (الملحوظة يومئذ) ما يطمع، بل اعتقدوا إن انصراف الروم والفرس عنهم إنّما كان لشجاعة العرب وإقدامهم وصبرهم، وان لهم من أرضهم منعة تجعل حربهم حرب عصابات لا يستطيع الجيش المنظّم أن يجاريهم في أشكال حروبهم ولا أن يقف أمامهم.

«فكذلك لم يشأ هٰؤلاء المتنكّرون للعروبة في لبنان أن يخفّفوا من غلوهم في مثل هذا الاعتقاد. على أن هناك فارقًا تاريخيًا ملموسًا يجعل إحدى النزعتين أبعد في التعصّب والغلو من الأخرى... وهو أن شبه جزيرة العرب لم تكن في ضيق الدائرة وقلة السكان ومظاهر الحياة كلبنان، وانه لم يتسن لأي فاتح من الدول أن يحتل جميع الشواطئ والبلدان المحيطة بشبه الجزيرة... ليتسنّى له أن يطوّقها ويحاصرها اقتصاديًا إلى أن يستسلم أهلها بدون حرب، كما تسنّى للعرب يوم احتلّوا جميع السواحل والبلدان المحيطة بلبنان وتهيّأ لهم – لو أرادوا – أن يطوّقوه ويحاصروه اقتصاديًا إلى أن يذعن أهله لإرادتهم (...)»[٥٩].

يسدّد الزين ضربته إلى حيث يعلم انها توجع. لا نراه يغشى بالجيوش العربية معاقل الجبل اللبناني. فهو يقرّ بأن هذه الجيوش قد تركت الجبل وشأنه. لكنه يقلب دلالة هذا الاستنكاف. فيرفض أن يرى فيه إثباتًا لتفوّق الجبل – وأهله – على الجيوش الفاتحة. ويعلن أنه كان في يد العرب أسلوب غير الاقتحام لإخضاع الجبل: الحصار. فإذا افترضنا فيهم عجزًا عن بلوغ الغاية بالأسلوب الأول، فلا مسوّغ لافتراض عجزهم عن اعتماد الثاني. وهم لم يعتمدوا هذا ولا ذاك لزهد منهم في الجبل وأهله وليس لمنعة أصيلة فيه. هذا والزين يعرف ان دعوى المنعة المذكورة ركن من أركان الموقف المتمثّل في تفريد الجبل بهويّة خاصة في سورية كلها، وهو الركن المتصل بالأرض، أي أصلب الأركان. وهو يعرف الفارق بين أن يتحصّن أهل الجبل في جبلهم متحدّين وبين أن يقبعوا فيه مهملين. هذا الفارق يُصاغ في سؤال: هل الجبل قلعة لا تنال أم هو بقعة من الأرض لا مطمع فيها لأحد؟ وعلى الجواب يتوقّف اختيار سمة رئيسة من سمات الأرض والشعب. فما يتناسب مع صورة القلعة هو استمرار الإنفراد المتعالي. وما يتناسب مع صورة البقعة المهملة هو المرارة مشفوعة برغبة دفينة

---

٥٨. الزين (علي): **للبحث عن تاريخنا في لبنان**، بيروت ١٩٧٣، ص ٤٤.

٥٩. م م، ص ٤٥.

في الاندراج. أي إن ما يتوقّف على الجواب المذكور هو صورة الجبل التاريخية برمتها وفعلها الحاسم في تعيين وجهة الحاضر[٦٠]. وهو أمر يدركه الزين أيضًا بدليل نسبته الصريحة دعوى التحصن التاريخي في الجبل إلى متعصبي الحاضر وغلاته... إلى «المتنكّرين للعروبة» في لبنان. أي إن رغبة الزين هي في انتقال أهل الجبل من الانعزال المستميت إلى الانفتاح.

وربّما صحّ إن الانفتاح المرغوب فيه ليس اندماجًا تامًّا. وهو ما توحي به المقارنة التي يلجأ إليها المؤرّخ: شأن اللبنانيين مع الفاتحين العرب هو شأن عرب الجزيرة مع الفاتحين الروم أو الفرس... مع حفظ الفارق. العرب هم أيضًا، قد يتعصّبون ويخطئون التقدير. وصحراء العرب كانت هي الأخرى فقيرة. هذا النوع من الاعترافات يلطّف المواجهة. ثم إن جيوش الفتح الإسلامي لم تتسلّق الجبل في نهاية الأمر، فاحتفظ الجبليون باستقلال ما، يقلّل المؤرّخ من شأنه إلاّ أنه لا ينكره. فتقتصر العظة التاريخيّة، في ما يبدو، على الدعوة إلى نبذ العداء وإلى الاعتدال في إبراز الاختلاف وليس إلى نفي خصوصية الجبل وما فيه.

يقبع إذن تحت تفسير الإمتناع العربي عن فتح الجبل بفقر هذا الأخير نزوع إلى تعديل نسبة القوى بين مرجعين متقابلين للهويّة: العرب الفاتحين وأهل الجبل المتحصّنين. وهذا التعديل – المخفَّف بالمقارنة مع الصحراء – هو تعديل رمزي يحفظ لكل من فريقي الحاضر منفذًا إلى الآخر. فمعركة الجبل لم تجر أصلاً. لذا يسوغ للجبليين أن يدفعوا تهمة الإفتقار إلى هويّة خاصة، ويسوغ للعروبيين أن يدفعوا تهمة العجز. فيسوغ للطرفين أن يلتقيا في حالة مساواة وانفتاح متبادل. على أن التعديل الرمزي – وهو قائم على تأويل لا يسنده المؤرّخ إلى أي

---

٦٠. لم يبق الجواب الذي يقدّمه المؤرخون الموارنة على هذا السؤال ثابتاً. في مطلع القرن كتب المطران يوسف الدبس: «(...) ويظهر ان حلم الخلفاء وصعوبة مسالك لبنان وتعذّر إحراز الثروة فيه جعلت الموارنة سكانه في مأمن من السطو عليهم والمزاحمة لهم في امتلاك أراضيه وغاباته فعاشوا فيه بهذا القرن وما يليه آمنين محافظين على دينهم وشأنهم ويظهر ان الخلفاء كانوا يولون عليهم رجالاً منهم أو ولاة مسيحيين.» را. الدبس (يوسف): **الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصل**، بيروت ١٩٠٥، ص ١٥٧ – ١٥٨. أما في السبعينات، فان عماد التاريخ الذي يكتبه الأب بطرس ضو مثلاً هو صمود «الاستقلال» الماروني في مواجهة الغزو الاسلامي. وعلّة هذا الصمود عند ضو هي، بالطبع، المقاومة المارونية لا الزهد الإسلامي. ونموذج هذه المقاومة، عنده، هي قصة «المردة» التي كتب الدّبس ما قرأناه أعلاه بصددها، على وجه التحديد.

راجع ضو (الأب بطرس). **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري** (ظهر منه خمسة مجلدات)، مواضع عديدة من المجلدات الأول والثالث والرابع.

أما جواد بولس فيؤكّد ان الخلفاء الأولين كانوا «أوداء للحريّة». لكنه يرى الاستقلال راسخًا في مميّزات الأرض نفسها ولا يقيم وزنًا كبيرًا للفتح العسكري، ولو انه كان مقدّمة لتغيير – استغرق قرونًا – في لغة الأهلين وفي ديانة قسم منهم. راجع بولس: **تاريخ لبنان**، م م، ص ٢١٣ – ٢١٤.

نص – يظل محتاجًا إلى ما يفرضه ، بقوة الحجّة التاريخية ، على الطرف الآخر . لذا يلجأ المؤرّخ ، ترجيحًا لتفسيره على تفسير الخصم ، إلى الإحتجاج بوسيلتين : **المقارنة** (بسلوك فاتحين سابقين) ، وإثبات **السابقة** (سبق للعرب أنفسهم أن احتلّوا الجبل) . في الحالتين يعوّل المؤلف على ثبات في ماهيّات الأطراف والأرض ، يتيح تحييد الزمن أو إسقاط وقعه من حساب المقارنة .

يقيس الزين سلوك الفاتح العربي على تقليد استنّه سواه ، فيكتب : « والفاتح العربي لم يشذ عن غيره من الفاتحين بل نراه حذا حذوهم في اطمئنانه لاحتلال سورية باحتلال عواصمها ومدنها الساحلية والداخلية »[٦١] . ثم يسأل : « فكيف ساغ للمؤرّخين أن يتهموا الفاتح العربي وحده بالعجز عن احتلال كهوف لبنان ومعابده وأكواخه ! ! »[٦٢] والسؤال هو من باب ما يُسمى تجاهل العارف . فليست عصيّة على الفهم قلة اكتراث المؤرّخين الذين يشير إليهم الزين لمعرفة ما إذا كان الرومان مثلاً قد احتلّوا الجبال اللبنانية أو وقفوا عند أقدامها . وذلك أن الفتح الروماني ليس لحظة مؤسسة للمواجهة الشاملة التي قامت بين فريقي لبنان الكبيرين ثم بينه وبين جواره . أما الفتح العربي فهو هذه اللحظة . وإذ يطلب الزين أن لا يتهم العرب وحدهم بالنكوص دون الجبل ، يطلب لهم مساواة مستحيلة . إلاّ أن الطلب ليس عبثًا . فهو يكشف دافع التهمة الراهن ويدفعها بهذا الكشف . وهو يضع صفًا طويلاً من الفاتحين الجبابرة في مواجهة « كهوف » و« معابد » و« أكواخ » . وفي هذه المواجهة ما فيها من توكيد الإزدراء بالجبل والتخفيف من عنفوانه . ذاك ما تؤدّيه **المقارنة** العامة[٦٣] .

أما **السابقة** فهي الأيطوريون . وهم سابقة لأنهم عرب . فجأة يتراجع المؤرّخ أكثر من ثمانية قرون ويكتب : « كان الأيطوريون طائفة من العدنانيين حكمت لبنان طيلة قرن كامل

---

٦١. الزين : م م ، ص ٤٦ .

٦٢. م م . ص م .

٦٣. بعد أن يجري الزين هذه المقارنة بين الفاتح العربي والفاتحين الآخرين ، يعمد إلى مقارنة لبنان واللبنانيين « ببقية القبائل والمناطق السورية » . فيقول ان الثورات اللبنانية في فترات الإضطراب الناتج عن انتقال الخلافة كانت واحدة من الثورات السورية العديدة ، وان اللبنانيين لم يكونوا يمتازون عن سواهم « في قوة بأسهم وامتناع جبالهم أو حرصهم على الاستقلال الذي ظلّ مجهولاً في تاريخهم السياسي وتاريخهم الادبي حتى في عهد الرومان والصليبيين . وإذا امتازوا في شيء ما ثوراتهم فقد يكون بأن عواملها وبواعثها الرئيسية كانت تأتي من الخارج ومن قبل البيزنطيين غالبًا . بينما كانت عوامل الثورات في غيرهم من السوريين ذاتية تنبعث من جوّهم الخاص ومن اعتدادهم بأنفسهم وحقّهم في السيادة . » راجع **للبحث** مم ، ص ٤٩ هكذا يدرج المؤرخ ثورات اللبنانيين ضمن مألوف عام بعد أن أدرج استنكاف العرب عن فتح الجبل ضمن مألوف عام آخر . والقاسم المشترك بين المقارنتين هو ان « امتناع الجبال » يقف فيها عنصرًا محايدًا أو عديم القيمة لا يحط من شأن العرب ولا يرفع من شأن اللبنانيين .

قبل الاحتلال الروماني. وعند غزو الرومان العتيد وقفوا وحدهم بثمانية آلاف فارس يجابهون جيوش الأمبراطورية الرومانية دفاعًا عن ثغور لبنان وتخومه»[٦٤]. وبعد أن يشدّد على منعتهم وقوة بأسهم، ينتقد قول لامنس ان هذا الشعب «تعدّى حدود وطنه» (جبل حوران) حين جاء إلى لبنان، وقوله ان الرومان حاربوا «هؤلاء الدخلاء». ثم يأتي السؤال الذي يحيل الأيطوريين إلى إثبات مسبق لقدرة العرب المبدئية على فتح الجبل في زمن الفتوحات الإسلامية: «وبعد فلست أدري أكان العرب في عهد الأيطوريين، أوفر جندًا وأشدّ بأسًا وأكثر هيبة في النفوس من العرب في عهد الأمويين والعباسيين؟ [الخ...]»[٦٥] وإذا كان للسابقة أن تتخذ برهانًا على مسافة تتجاوز ثمانمائة عام، فشرط ذلك هو افتراض ماهيتين ثابتتين لطرفي العلاقة في الحالتين السابقة (الاحتلال الأيطوري) واللاحقة (الفتح العربي). أي ان المفترض هو أن العرب لا يشكون من عجز سلالي عن فتح الجبل وان الجبل لا يتمتّع بحصانة جوهرية تجاههم. ذاك هو الفرض الوحيد القابل – مهما يبدو غريبًا – لمنح برهان الزين شيئًا من الوحدة المنطقية. بل إن السابقة تتيح صياغة لهذا الفرض لا تقف عند حد النفي: فنقول إن العرب – بدليل السابقة – كانوا قادرين، من حيث الماهيّة، على اقتحام الجبل، ولكنهم استنكفوا في العهدين الأموي والعبّاسي، وان الجبل كان قابلاً، للسقوط، من حيث الماهيّة، ولكنه كان فقيرًا لا يغري[٦٦]. كان بيهم ينحو نحو تسطيح الجبل وأراد النقاش الإشراف عليه من علياء السلطة. أما الزين فيكتفي بالتقليل من ارتفاعه. يردّ الأول على الفارق بإرادة الصَهر. ويردّ الأخير على عدم المساواة بإرادة التكافؤ. هذا الرد الأخير يفترض الاعتراف بالفارق الذي ينكره الأول أو يقلبه رأسًا على عقب. فما يتواجه

---

٦٤. م م: ص م.

٦٥. م م: ص ٥٢.

٦٦. يشفع الزين هذه السابقة بلاحقة هي الحملات على كسروان وفتحها في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر. فيرى فيها «ما يبطل كل زعم يذهب إليه القائلون بأن العرب كانوا عاجزين عن احتلال لبنان يوم احتلوا سوريا». ثم يرد على «ما يقال من ان قادة المماليك الذين اجتاحوا لبنان وكسروان هم من الترك لا من العرب، فيقول ان «هؤلاء القادة قد تعرّبوا مع الزمن بالنشأة، والبيئة، والدين، والسياسة، وأهداف الملك» وان «جيشهم الذي اجتاحوا به لبنان وكسروان هو من بعض عرب الشام، لا من الترك والفرس» ويختم مؤكّدًا ان قادة الأمويين والعباسيين وجيوشهم «لا يمكن أن يكونوا» دون قادة الأيطوريين والمماليك وجيوشهم. را. **للبحث**.. ص ٥٥ أي ان الجبل هو الجبل والعرب هم العرب من القرن الثاني ق.م. إلى القرن الرابع عشر الميلادي... والتاريخ الذي يكتبه الزين هو تاريخ هذه «الملكات» التي لا تحول: ملكة الفتح عند العرب وملكة السقوط – أمامهم – عند جبل لبنان... مثلاً.

عند بيهم هو الجبل والأمّة ، وهي تغمره وتخفيه . وما يتواجه عند الزين هو الجبل والجبل : جبل لبنان وجبل عامل . وإذ يعتدّ الثاني بعروبته ، في المواجهة ، فإنه يردّ ، بهذا الاعتداد ، اعتداد الأول بارتفاعه وحصانته . هكذا يُعوض سمو الهويّة نقصًا تاريخيًا يقبع تحته نقص جغرافي ويجد تجلّيه الراهن في نقص سياسي . إلاّ أن التعويض ، وإن استلزم التلويح بالقوة التاريخية ، لا يتجاوز هدف المساواة . وذلك ان الفاتح العربي ، في العصر الذهبي ، أي في لحظة التأسيس ، قد فوّت فعلاً فرصة محو الفارق . فوطّدت هذه الفرصة الفائتة انفراد الجبل . أما ما يحقّقه القول بأن الفرصة المذكورة لم تفوّت عجزًا بل ازدراء ، فهو منع هذا الانفراد من التحوّل إلى استعلاء ... أي منعه من أن يكون تكريسًا لاستعلاء الحاضر . هكذا يصل الجبلان إلى مساواة رمزية في الارتفاع[٦٧] .

نجمل : يكبت بيهم الجبل ، متخذًا منه موقف أمّ لم يعترف بأمومتها . ويحكم النقاش الجبل متخذًا منه موقف أب كان مطرودًا ويسوؤه أن يعود إلى العائلة خاليًا من سلطانه القديم . ويخفض الزين من ارتفاع الجبل متخذًا منه موقف أخ غيور يطلب المساواة وإن

---

٦٧. تقول نجلا عطية ان السنّة اعتبروا انشاء لبنان الكبير « بترًا » لوطنهم سورية . والعبارة دقيقة لا بدّ من حملها على محمل الجد بحرفها . أما العامليون فكان بين ردود الفعل الأولى لضم جبلهم إلى لبنان عجب الشيخ عبدالحسين صادق من « جبلٍ جبلاً يبلعُ » وهذه أيضًا استعارة أخرى دقيقة ... في الحالة الأولى تختار الاستعارة زاويتها في اتساع المساحة . وفي الثانية تختارها في فارق الإرتفاع والحجم ... هذا قبل أن يكتب شيعي من جباع (هو علي مروة) في وصف جبل عامل انه « ينتظم تلالاً وآكامًا تتالى وتتبالغ في العلاء كلما اتجهنا شرقًا حتى تلقي برأسها في أحضان جبل لبنان عند سفوح تومات نيحا » ... وما جعل الإنتقال من « البتر » و « الابتلاع » إلى « الاحتضان » هو غلبة منطق الدولة المندمجة عند هذا « الشهابي » . را :

ATIYAH (Najla): *The Attitude of the Lebanese Sunnis towards the State of Lebanon.* (This submitted for the degree of Doctor of Philosophy) London 1973, p. 76.

أما كلمة الشيخ عبدالحسين صادق فهي مذكورة في :

JABER (Monzer): *Le Djabal Amel de 1750 à 1920* (Thèse de 3e cycle) Université de Paris IV, 1978, p. 221.

وهذه هي أبيات الشيخ :

ألا قُل للبنان وهو الصغير ... وفي عامل لم يزل يرضعُ
أتيتَ بها أيّ أعجوبة ... بها جبل جبلاً يبلع
ألست وعاملة توأمين ... يضمّكما الحسب الأضوع؟
أبوك من الإخوة المشئمين ... غداة بنو سبأ وُزّعوا
فأنت إذن عربيّ النجار ... لك الفخر والشرف الأرفع
فمالي أراك أبحت الجوار ... ومن سنّة العُرب أن يمنعوا؟

راجع صادق (عبدالحسين) : **سقط المتاع** ، صيدا ، ل.ت. ، ص ١٤٨ .

راجع أيضًا : مروه (علي) : **تاريخ جباع (ماضيها وحاضرها)** ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢٤ .

كان لا يستبعد العنف. هذه مواقف لمؤرّخين من خارج النواة عرضناها. ويجمع بينها أن أصحابها خارجيون فعلاً، لا يفلحون في التماهي وهذه النواة أو في الحديث عنها من داخلها. على إنهم ليسوا إزاءها في موقف خلو من الرغبة. بل إن رغبتهم في الولوج إلى النواة، للانتساب إليها أو للاستحواذ عليها سرعان ما تظهر حالما تجد منفذًا في تاريخ النواة نفسها. وهم يتكلّفون إذ ذاك مشقة الصراع مع مؤرّخي النواة. ويكون الصراع ضاريًا وان تبادل المتصارعون محاولات التجاهل. ولعلّ كسروان - بموقعها وتاريخها - هي بين بؤر الصراع المذكور أشدّها اضطرامًا وأكثرها كشفًا لتوزيع الرغبات المنبثقة من أرض الجبل أو المتجهة إليها. نفتح إذن ملف كسروان.

الفصل الثاني

موتي كسروان

المصادر

لم يجد المؤرّخون بين أيديهم إلاّ نصوصًا قليلة في المصادر المعاصرة لفتح كسروان على أيدي المماليك أو القريبة منه تتصل بهذا الحدث نفسه. وجدوا فقرات قصيرة عند المقريزي وأخرى عند أبي الفداء. ووجدوا نصوصًا لا تخلو من التفصيل في تاريخ صالح بن يحيى، وهو متأخر عن الحدث ما يزيد عن القرن[1]. إلى أن وقع الأخيرون منهم على رسالة ابن تيميّة، وهي أقوى النصوص وأوضحها في ما يتّصل بتحديد هويّة الكسروانيين عند حصول الفتح. والحال أن هذه النقطة هي ما شغلهم، قبل سواها، وشكّل أبرز مدار للمناقشة بينهم. ولم يعد غموض المصادر أن وسّع في المجال أمام التكهن والإسقاط. فكانت النصوص المعاصرة للحدث أشبه بلوحات رورشا: بقعًا مفتقرة إلى الدقة في الملامح ينحو المؤرّخ في تأويلها إلى حيث تدعو دواعي انتمائه. وأسعفهم ان هذا الغموض هو أشد ما يكون - إذا وضعنا جانبًا نص ابن تيميّة - في شأن أكثر جوانب الحدث إثارة للحوافز الراهنة: هويّة الكسروانيين الطائفية. فلم يكن الغموض المذكور، في أيّة حالة، دافعًا

---

١. مات صالح بن يحيى في أواسط القرن الخامس عشر، ولا تُعرف سنة موته على وجه الدقّة. وولد أبو الفداء سنة ١٢٧٣ في دمشق ومات سنة ١٣٣١ في حماه. وهو ينتمي إلى الأسرة الأيوبية، وكان حتى وفاته «ملك» حماه، يحمل لقب «الملك المؤيد». وقد حضر، في شبابه حملتي الجيوش المملوكية على طرابلس وعكا، أي نهاية الحروب الصليبية، فهو إذن معاصر لحوادث كسروان، وصاحب موقع مميّز بين مؤرخي هذه المرحلة. ومات المقريزي في القاهرة سنة ١٤٤٢. وهو من أصل بعلبكي. لكنه قضى حياته في مصر. را. بصدد صالح بن يحيى كتابه: **تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**، طبعة الأب فرنسيس هورس وكمال الصليبي، بيروت ١٩٦٩، المقدمة.

وراجع بصدد المقريزي وأبي الفداء:

GABRIELI (Francesco) (Textes recueillis et présentés par): *Chroniques arabes des croisades* (trad. fran.) Paris 1977, pp. 390-392.

لتعليق الحكم : لا نعلم إلى أيّة طائفة كان ينتمي هٰؤلاء الكسروانيون. بل كان دافعًا إلى ما يتراوح بين الترجيح القوي والجزم. وليس لاختيار طائفة بعينها أو أكثر (طائفة المؤرّخ أو سواها) ووضعها في كسروان قبل ١٣٠٥ دلالة واحدة دائمًا. فتارة يكون القصد أن تنسب هذه الطائفة إلى الجبل، أي إلى ما صار لاحقًا «لبنان». وتارة أخرى يكون القصد وضعها في مواجهة السلطنة المملوكية، وهي تجسيد السلطة الإسلاميّة في بلاد الشام آنذاك، وتوكيد استقلالها، بالتالي تجاه الجوار المسلم. وتارة ثالثة يكون القصد من هذه المواجهة نفسها معاكسًا : إبراز عداء الطائفة إياها للأكثرية ووصمها بانعزال يجعل منها عنزة بيضاء في القطيع الأسود. إلخ ... في هذه الحالات وفي سواها تظهر أغراض الصراع بين المؤرّخين على كسروان أغراضًا ذات شأن كبير. ولا يصعب، متى أدركنا هذه الأغراض، أن نجد فيها تفسيرًا كافيًا لحدّة الصراع المذكور.

يخلو كتاب صالح بن يحيى، وهو أكثر المصادر تفصيلاً لأخبار الحملات على كسروان من أيّة تسمية لطائفة الأهالي في كسروان أو لطوائفهم. إلاّ أنه يحتوي على إشارات قليلة يجعلها المؤرّخون بين العناصر التي يسندون إليها تكهّناتهم. من ذلك قوله ان عساكر المماليك توجّهوا في يوم الإثنين الثاني من محرّم سنة خمس وسبعمائة (١٣٠٥ م) «إلى جبال الكسروانيين والجرديين»[٢]. فيميّز إذن بين هذين الفريقين. ثم قوله ان اسَنْدَمُر، بعد أن خربت ديار الكسروانيين، استخدم «جماعة منهم في طرابلس بجامكيّة (...) وأقطع بعضهم أملاكًا من حلقة طرابلس»[٣]. ثم قوله ان نائب الشام جعل، في صفر من السنة نفسها، «الناظر في بلاد بعلبك والجبال الكسروانية بهاء الدين قراقوش فقهر ما كان تأخّر بجبال كسروان وقتل من أعيانهم جمَاعة، ثم أعطوا أمانًا لمن استقرّ في غير كسروان. ثم أقطعوا علاء الدين بن معبد البعلبكي وعز الدين خطاب وسيف الدين بكر الحسامي وابن صبح أراضي في كسروان ثم أبطلوها عنهم وأقطعوها التركمان (...)»[٤]. فنراه إذن يشير إلى رحيل بعض الكسروانيين نحو طرابلس وبلادها وإلى ضم كسروان وبعلبك في نظارة واحدة ثم إلى أسماء الذين أعطوا إقطاعًا في كسروان قبل التركمان، وهي أسماء يمكن للمؤرّخ أن يجد لانتماء أصحابها الطائفي بعض الدلالة. ومن الإشارات القابلة للتأويل أيضًا قول صالح

---

٢. بن يحيى (صالح) : **كتاب تاريخ بيروت** ... مم. طبعة الأب لويس شيخو (الأولى)، **مجلّة المشرق**، م ١ (١٨٩٨)، ج ٦، ص ٢٧٥.

٣. م م، ص ٢٧٥ – ٢٧٦.

ان الذين مدّوا يد الأذى إلى عسكر المماليك المنهزم أمام التتر سنة ١٣٠٠ كانوا «خصوصًا من أهل كسروان وجزين» وان الكسروانيين «بلغوا إلى أن أمسكوا بعض الهاربين وباعوهم للفرنج»[٥]. وأما ناهض الدين بن بحتر وعلاء الدين علي بن صبح فقد أحسنا إلى الهاربين، فخلع عليهما ملك الأمراء وولّى كلاًّ منهما إمرة طبلخاناه «قاصدًا بذلك محاربة المفسدين ثم عاملوا أهل كسروان بما ذكرناه»[٦]. والبحتريون دروز. أما آل صبح فيوجد من يقول إنهم سنّة[٧]. ثمة أخيرًا قول صالح ان الذين سلموا من الكسروانيين «تفرّقوا في جزين وبلادها وفي البقاع وبلاد بعلبك» وان البعض بلغوا السلطان كذبًا ان ناصر الدين بحتر «تعرّض إلى من أُعطي الأمان من الكسروانيين في مرورهم على بلد بيروت»[٨]. فيجد المؤرخ نفسه مسوقًا إلى البحث في هوية أهالي المناطق التي رضيت بإيواء الكسروانيين المطرودين. وربّما تساءل أيضًا عمّا نسب إلى ناصر الدين من دوافع لإيذائهم...

هذا كل ما نعثر عليه عند صالح بن يحيى من مداخل غير مباشرة إلى تحديد الطائفة – أو الطوائف – التي كان ينتمي إليها الكسروانيون.

على ان ثمة مؤرّخًا آخر كان أقرب عهدًا من خراب كسروان وأكثر صراحة في صدد مذاهب أهلها. ذاك هو أبو الفداء ملك حماه ومؤرّخها، وقد توفي بعد الحملة الكسروانية الأخيرة بربع قرن. وهو يقول ان الأفرم سار سنة ٧٠٥ هـ. «إلى جبال الظنيين» وان عساكره «قتلوا وأسروا جميع من بها من النصيرية والظنيين وغيرهم من المارقين». ذاك ما ينقله عنه شيخو في هامش من الهوامش التي علّقها على كتاب صالح بن يحيى عندما نشره حلقات متتابعة في **المشرق**[٩]. ولهذا النص قيمة واضحة تتأتى من مكانة الشاهد ومعاصرته الحوادث. على أن وضوح النص ليس تامًا. فالنصيرية طائفة معروفة على وجه الثقة. أما «الظنية» فاسم ملتبس لا يستبعد انطباقه على فرق عدّة. فلا يكون ثمة بد من إحصاء الفرق التي كان ينطبق عليها مع بزوغ القرن الثامن الهجري. وهو إحصاء لم يحاوله أي من المؤرّخين اللبنانيين الذين تناولوا خبر الحملات على كسروان، ولا هم أشاروا إلى أحد حاوله. ثم من هم سائر

---

٤. م م، ص ٢٧٦.
٥. م م، **المشرق**، م ١، ج ١٨، ص ٨٤٨.
٦. م م، ص ٨٤٩.
٧. الصليبي (كمال): **منطلق تاريخ لبنان**، بيروت ١٩٧٩، ص ١٣٥.
٨. **المشرق**، م م، ج ٢٢، ص ١٠٤٤.
٩. م م، ج ٦، ص ٢٧٥ هـ ٧.

« المارقين » الذين يشير إليهم أبو الفداء هكذا لا نخرج بيقين ما من نصّه سوى تواجد طوائف عدّة في الإقليم كان النصيرية يتصدّرونها إمّا من حيث العدد أو المكانة أو الشهرة وإما من حيث نقمة المماليك عليهم. فتبقى الحصيلة غير كافية.

أما المصدر الثالث ذو الأهميّة فهو كتاب **السلوك** للمقريزي. وصاحبه معاصر لصالح بن يحيى... إلاّ انه، هو أيضًا، لا يقطع الشك باليقين. نجده يقول أولاً في خبر الحملة الثانية على كسروان (سنة ٦٩٩ هـ) إن الأمير أقوش الأفرم توجّه من دمشق « لغزو الدرزية أهل جبال كسروان. ونال العسكر عند انهزامها من غازان إلى مصر منهم شدائد »[١٠]. وهكذا يرد، بالإسم، للمرة الأولى، ذكر الدروز في كسروان ويستوون غرضًا لتلك الحملة. لكن المقريزي حين يعرض للحملة الأخيرة، يقول إن كسروان، بعد خرابها، أقطعت لبعض الأمراء من الأقاليم المجاورة « فزرعها لهم الجبليّة ورفعت أيدي الرفضة عنها »[١١]. والرفضة اسم لا يبدو، من حيث حصر ما صدقاته، أفضل حالاً من « الظنيّة »، ولا يبدو الدروز أقرب الفرق إلى الانضواء تحته، على أي حال. فتقع الشبهة مرة أخرى[١٢].

أخيرًا يصل ابن القلاعي بعد مائتي سنة تقريبًا من فتوح كسروان، فيذكر معركة كبيرة وقعت عند جبيل سنة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ م) بين عسكر المماليك القادم إلى كسروان وقوات مارونية صدّت أيضًا، عند الفيدار والمدفون، نجدة الأكراد إلى العساكر السلطانية... إلخ... فيبرز الموارنة، مع مؤرّخهم الزجّال، صراحة إلى ميدان هذه المعارك[١٣].

ولا ننسى طبعًا ابن تيميّة، في تعداد المصادر، فهو موفد السلطان إلى كسروان قبل الحملة الأخيرة وهو الذي أفتى بالحملة ورافقها. إلاّ أن نص رسالته إلى السلطان محمّد بن

---

١٠. مذكور في: مكي (محمد علي): **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، بيروت ١٩٧٧، ص ٢٢٢.

١١. مذكور في: مكي: م م، ص ٢٢٦.

١٢. يكفي للتحقّق من ضرورة التحقيق في ماصدقات هذين اللفظين وما جرى مجراهما أن نفتح كتابًا من كتب « الفِرَق ». يكتب عبدالقاهر البغدادي: « (...) فهذه عشرون فرقة من فرق الروافض منها ثلاث زيدية وفرقتان من الكيسانية وخمس عشرة فرقة من الإمامية. فأما غلاتهم (...) فما هم من فرق الإسلام وإن كانوا منتسبين إليه ». في: **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٧، ص ١٧. وعبدالقاهر شافعي متوفى سنة ٤٢٩ هـ، ١٠٣٧ م. ونقع في مقدمة ابن خلدون (وهي مؤلفة بعد نهاية الحروب الكسروانية بنحو من سبعين سنة) على قوله، في معرض رد الطعن في نسب الفاطميين إلى البيت النبوي، إن هذا الطعن لا يسوّغه ما كانوا عليه « من إلحاد في الدين وتعمّق في الرافضيّة »... وهكذا نرى « الرافضيّة » تطلق في القرن الرابع عشر على الفاطميين وهم اسماعيليون لا إثنا عشريون. را **المقدمة**، طبعة القاهرة، ل.ت. ص ٢٢.

١٣. نقع على نصّي ابن القلاعي (نثرًا وزجلاً) كاملين في: ضو (الأب بطرس): **تاريخ الموارنة**... م م، ج ٣، ١٩٧٦، ص ٤٤٩ - ٤٥٣.

قلاوون ، أوضح النصوص في تعيين مذهب الكسروانيين المستهدفين بالحملة ، لم يكن - بكامله - معروفًا من المؤرّخين اللبنانيين حتى عام ١٩٧٨[١٤] . بل كانت عنه روايات ومنه مقاطع . فنعود إليه بعد أن نعرض ما خلص إليه هؤلاء المؤرّخون من المصادر الآنفة الذكر .

حصة الموارنة (الصيغة الأولى)

لا يصر جميع المؤرّخين اللبنانيين على تمحيص هذه المصادر جميعًا ، بطبيعة الحال ، قبل القطع أو الترجيح في انتماء الكسروانيين المذهبي . بل إن منهم من يتوسّع في المقارنة ومنهم من يسند رأيه إلى من محّص الأمر قبله ومنهم من يدلي بالرأي دون إسناد . ولا يفقد هذا الاختلاف أيًّا من المواقف دلالته . وذلك ان الإبهام الذي يلف المسألة يدخل في اختيار الموقف - وهذا ما سبق قوله - عوامل ترجيح راهنة للغاية . فكأن انتماء المؤرّخ نفسه هو ما يرشده - قبل العناصر النصيّة - إلى انتماء الكسروانيين في مطلع القرن الرابع عشر .

وما يجدر تسجيله أولاً هو ميل المؤرّخين الموارنة إلى إبراز طائفتهم ، وحدها أو مع سواها ، في كسروان العهد المملوكي[١٥] . وسواء برزت وحيدة ، أم مع طائفة أو طوائف أخرى ، فهي تبدو مستهدفة بالحملة أو شريكة في المواجهة مع المماليك . وقد كان الأب لامنس أول من تسبّب ، مع إطلالة هذا القرن ، في رد فعل ماروني متصل بتواجد الموارنة في كسروان عند خرابه . كتب لامنس عام ١٩٠٣ :

«إن كسروان ليس من المقاطعات التي أوى إليها الموارنة قبل القرن الخامس عشر (...) وإن سأل القارئ ومن كان يسكن إذن كسروان قبل هذا العهد . أجبنا ان معظم أهل هذه الناحية كانوا من المتاولة أو من النصيريين . وكان النصيريون قاطنين أيضًا في بعض جهات لبنان الشمالية (...) ولكن عددهم الأوفر إنّما كان في كسروان . وقد ذكر صالح بن يحيى

---

١٤. نشره - كما سنرى - عمر عبد السلام تدمري في مجلة **الفكر الاسلامي** ، السنة السابعة ، ع ٦ ، حزيران ١٩٧٨ ، مختتمًا به بحثًا تحت عنوان « الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي » . والرسالة التي تستغرق الصفحات ٨٤ إلى ٨٨ من العدد مبتورة من آخرها ، تتوقّف عند عبارة « ويعاقب » ولا يعلم القارئ من سيعاقب ! وقد قيل لي إن نشر الرسالة أثار احتجاج الإمام موسى الصدر الذي كان قد أرسل ، في ما مضى ، مقالاً أو أكثر ، إلى هذه المجلة الصادرة عن دار الإفتاء .

١٥. يشذ عن هذا الميل مثلاً كتاب أحد مؤلفيه ماروني من تلامذة لامنس والآخر أرثوذكسي . را : البستاني (فؤاد افرام) ورستم (أسد) : **الموجز في تاريخ لبنان** ، الطبعة العاشرة ، بيروت ، ل.ت. ص ٧١ ، وفيها ان هدف حملة ١٣٠٥ كان « الشيعة خاصة » .

(...) الغزوات التي باشرها نواب الشام (...) فحاربوا النصيرية (...) حتى أخرجوهم من كسروان وجعلوا مكانهم قومًا من التركمان على الأقل في بعض النواحي وبقي كثير من المتاولة معهم»[١٦] . ولما كان تاريخ صالح بن يحيى لا يصرّح بأن الكسروانيين كانوا من النصيرية ومن المتاولة ولا بأن الحملات رمت إلى قهر النصيريّة ، دون سواهم ، فلا بدّ من أن نفترض تعويل لامنس ، في حكمه هذا على رواية أبي الفداء[١٧] . وكان كتاب صالح بن يحيى قد نشر في «المشرق» نفسها ، وفيه الهامش الذي سبق ذكره من تاريخ أبي الفداء ، قبل أن تنشر المشرق «تسريح الأبصار» بسنوات قليلة . وسرعان ما بدا ان حكم لامنس هذا قد بدأ مرحلة في الجدل التاريخي الذي استطال بينه وبين بعض العلماء من الآباء الموارنة : المطران يوسف الدبس والمطران يوسف دريان والأب انسطاس الكرملي . في هذه المرحلة من الجدل تدخّل الأولان للردّ على لامنس ، الأول منهما مداورة والثاني مباشرة .

ميز الدبس بين الكسروانيين ومن «سمّاهم صالح بن يحيى الجرديين وسمّاهم الدويهي (...) الجبليين» ورأى أن الأخيرين هم «سكان العمل المسمّى إلى الآن الجرد ومن قراه رشميا وشارون وبتاتر وبحمدون وانهم كانوا دروزًا» . ثم رجح أن هؤلاء الدروز «لم يكونوا في طاعة الأمراء التنوخيين حكام الغرب وكانوا يسطون على بلادهم» وان «الدروز الجرديين والموارنة الكسروانيين كانوا حينئذ متّفقين ويؤيّده هرب الجرديين بعد أن دارت عليهم الدائرة في عين صوفر إلى غربي كسروان إلى نيبيه وانطلياس التي كانت حينئذٍ من كسروان وكان تخمه من الغرب والجنوب نهر الجعماني»[١٨] . هكذا يماثل الدبس ما بين الجرديين الذين يذكرهم صالح بن يحيى والجبليين الذين ذكرهم الدويهي ، وهم من نذكر ان المقريزي قال عنهم إنهم زرعوا كسروان لاقطاعييها الجدد بعد أن «رُفعت أيدي الرفضة عنها» . ويذهب الدبس إلى أن الجبليين هؤلاء كانوا دروزًا وان الكسروانيين كانوا موارنة ، وهو ما سنرى ان مؤرّخًا شيعيًا وجد بين يديه المصادر القليلة نفسها قد توصّل إلى ما يخالفه تمامًا : إلى القول

---

١٦. لامنس (الأب هنري) : «تسريح الأبصار في ما يحتويه لبنان من الآثار» في **المشرق** ، م ٦ ، ج ٤ (١٩٠٣) ، ص ١٧١ – وفي طبعة ١٩١٤ ، ج ٢ ، ص ٥٧ .

١٧. كان لامنس قد نشر عام ١٩٠٢ ، في «**مجلّة المشرق المسيحي**» مقالاً ، بالفرنسيّة ، عن «النصيريين في لبنان» ، تناول فيه الحملات الكسروانيّة . ومصدره الرئيسي في صددها هو أبو الفداء ، بالإضافة إلى صالح بن يحيى إلاّ ان المؤرخين اللبنانيين الذين ردّوا على لامنس لا يعودون إلى هذا المقال .
Cf. Lammens: «Les Nosairis dans le Liban», in: *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, pp. 452-477.

١٨. الدبس (المطران يوسف) : **الجامع المفصل**... م م ، ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

بأن الكسروانيين كانوا شيعة والجبلية موارنة وان الأخيرين لم يكونوا مستهدفين بالحملات. ولنضف أن الدبس يصل بعد صفحات إلى معركة جرت عام ١٣٨٨ بين «أمراء الغرب وبين عشران (...) البر أهل كسروان والأمراء أولاد الأعمى من تركمان كسروان».. وكان الملك الظاهر برقوق قد جهّز العساكر المصرية «لمقاتلة الناصري ومنطاش فجمع هذان عساكر الشام والعرب والتركمان وأهل كسروان والجرديين وجرت بينهم حروب (...)». فيجد الدبس في فصل الدويهي التركمان عن أهل كسروان والجرديين دليلاً على أن الكسروانيين «ليسوا من التركمَان سكان سواحل كسروان بل من الموارنة الذين كانوا قد استمرّوا بكسروان بعد الفتح أو كانوا قد رجعوا إليه بعد خرابه (...)»[١٩]. يتّخذ الدبس إذن موقفاً مخالفاً كليًا لموقف لامنس. فهو يجعل من الموارنة الفريق الأول في المواجهة مع المماليك السنّة ويؤكّد استمرارهم في كسروان بعد خرابه وعودتهم إليه بعد بضع عشرات من السنين انقضت على هذا الخراب. ثم إنه يجعل من حرب كسروان فرصة لقاء أول انعقد بين الموارنة وفريق من الدروز على الأقل. هاتان النقطتان كلاهما أو أولاهما على الأقل – وهي الأهم – عاد إلى تأكيدهما المؤرّخون الموارنة بعد الدبس بإصرار لا يزعزعه شيء.

يعود إلى تأكيد النقطة الأولى، في مساق المناقشة نفسها، المطران يوسف دريان. وهو يتوجّه بالردّ إلى لامنس مباشرة، في ذيل جعله لكتاب تناول فيه مسألة أخرى حاسمة وكرّس جانبًا منه للردّ على المطران الدبس وعلى لامنس في شأنها، وهي مسألة العلاقة بين الموارنة والمردة والجراجمة[٢٠]. في مسألة كسروان يعود دريان إلى التقاء الدبس موسّعًا المواجهة مع لامنس إلى تعداد آثار نصرانية في كسروان يجد أنها سابقة على الفتح. على أنه لا يجد سوى التقاليد المحليّة يدعم بها جزمه بأن هذه الآثار إنّما هي آثار لموارنة لا لفرقة مسيحية أخرى. وهو يرى مردودًا مثلاً قول الشريف الإدريسي، من رحالة القرن الثاني عشر، ان سكان جونيه كانوا في أيامه من اليعاقبة. وهو أيضًا لا يتوقّف عند إمكان أن يكون الصليبيون هم بناة الأديرة أو المعابد النصرانية التي بقيت منها هذه الخرائب القليلة. هذا رغم أنه ينقل عن تاريخ تاودورس مطران حماه ان باني دير شليطا مقبس الأول (وهو أبرز هذه الخرائب،

---

١٩. م م، ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

٢٠. دريان (المطران يوسف): **البراهين الراهنة في أصل المردة والجراجمة والموارنة**، ١٩٠٤ ومن ص ١٧٩ إلى ص ٢٠٣: «ذيل يتضمن مناقشة حضرة الأب لامنس اليسوعي الفاضل في ما إذا كان الموارنة سكنوا جبال كسروان قبل القرن الخامس عشر أو قبل فتوح كسروان الذي وقع في مفتتح القرن الرابع عشر».

وقد رُمِّم لاحقًا) كان افرنجيًا اسمه «الكواليرِ باخوس». هذا كله يلي اعتذار دريان المسبق عن قلة ما تبقى من هذه الآثار في كسروان... وهو يعزو القلة المذكورة إلى تواضع حال الموارنة في تلك الأيام وإلى الحرب التي ذهبت بعمائرهم الكسروانية... هكذا نرى الموارنة، عند مؤرّخ آخر، يذودون المماليك عن كسروان ويغرق تاريخ استيطانهم إياه، قبل الفتح، في مجهول هو أكثر البيئات الزمنية مناسبة لدمج الأصل بالتراب.

على أن دريان لا يعود إلى مسألة كان الدبس قد أثارها عرضًا حينما أشار إلى اتفاق «الدروز الجرديين والموارنة الكسروانيين»[٢١] أيام الفتح. والحال ان هذه المسألة سوف تصير هي المسألة عند مؤرّخي الفتح من الموارنة، بعد ١٩٢٠. وهي ستضطلع، مذ ذاك، بمهمّة رسمت لها بدقة. فإذا كان جبل لبنان هو نواة الأرض التي أطلق عليها اسم لبنان الكبير، فإن كسروان هي الجسر الحصين الممتدّ بين شطرين ينقسم إليهما هذا الجبل: شطر شمالي تغذت الحياة المارونية من ترابه وتماهت به، وشطر جنوبي حمل اسم الدروز ووسمته سلطة أعيانهم وحمته سيوفهم. هكذا تبدو حرب كسروان تامّة التأهيل لتكون مرجع الالتحام الأصلي بين الطائفتين ولتكسر، من موقعها في الزمن، حدة مواجهات القرن التاسع عشر وتحيلها إلى أحداث هجينة مخالفة لما شرعه الأصل... وليرجع إليها أيضًا – قفزًا فوق الأحداث المذكورة – على أنها الأنموذج الذي يبرّر الوحدة التي انعقد لواؤها عند إنشاء المتصرفية، ثم تحوّلت إلى غلبة عام ١٩٢٠. وقد لا ينسى المؤرّخ الماروني تغليب دور الموارنة في حرب كسروان. لا شك عنده في أن الدروز كانوا هناك. فهم أولئك «الجرديون» الذين ذكرهم صالح بن يحيى. لكن الموارنة كانوا قوام الجيش الذي ردّ المماليك مرتين أو ثلاثًا قبل أن يتمكّنوا من إغراق كسروان في الدماء.

نعرض إذن لما يراه مؤرّخان مارونيان، مختلفان في النفَس وفي ظرف الكتابة، هما فيليب حتي والأب بطرس ضو.

حصة الموارنة (الصيغة الثانية)

لا يطيل حتي كثيرًا في حديث الحملات الكسروانيّة. إلاّ أنه يشدّد على ضخامة وقعها. فهي عنده «من أعنف الحملات التي تعرّض لها لبنان ومن أشدّها فتكًا وخرابًا». وهو يرى

٢١. راجع أعلاه.

ان سكان كسروان (الممتدة آنذاك إلى تخوم بيروت) كانوا «من قليل من الموارنة واليعاقبة والدروز والشيعة والنصيرية»[٢٢]. فنجده متقبلاً إذن كل ما ورد عن انتماءاتهم المذهبية في المصادر المختلفة. ثم يقول إن «المعركة الفاصلة» في تلك الحروب جرت «في عين صوفر سنة ١٣٠٧» وان جيش المماليك أباد فيها «قرابة عشرة آلاف كسرواني، معظمهم من الدروز»[٢٣]. الدروز إذن هم الذين تلقّوا ثقل النكبة قبل سواهم. على ان حتي لا تفوته الإشارة إلى أن العلاقات كانت في ذلك العهد «بين الموارنة والدروز على أحسن ما يكون من الود والصفاء. فإنه في عام ١٤٤٤ رافق وفد يتألّف من الدروز والنصارى القاصد البابوي إلى رومة في بعثة صداقة وسلام»[٢٤]. ثم إنه يعود بعد صفحات إلى ملف كسروان ليمدّه، في جملة واحدة، بأثره التاريخي الطويل المدى: «كان سحق الموارنة والدروز في كسروان (...) من العوامل التي أدّت إلى زوال روح المردة، تلك الروح التي تميّزت بها الطائفة المارونية، وعلى زوال الروح العسكرية والحماس اللذين تميّزت بهما الطائفة الدرزية»[٢٥] هكذا تستوي تلك الحرب نقطة انطفاء لحقب طويلة من المقاومة وحفظ الشخصيّة. إلاّ أنها تستوي أيضًا نقطة التقاء بين الطائفتين يمهّد – ولو بعد قرون – لعودة جذوة الاستقلال بالشخصيّة، إلى أرض لا تني تبحث عن مبرّرات لوحدتها في السوابق.

أما الأب بطرس ضو فهو يجد حلاً لم يسبق إليه لمشكلة انتماء الكسروانيين المذهبي. والمصادر التي يستقرئ منها هذا الحل هي صالح بن يحيى وابن القلاعي والدويهْي. وهو يبدأ قبل مواجهة المشكلة المذكورة بنبذة في تاريخ كسروان الديني. فيرى ان هذا الإقليم ظلّ وثنيًا إلى القرن الخامس، وان أول من ألبسه لباس النصرانية الناسك ابراهيم الذي جاء إلى جوار أفقا، في ذلك القرن، وأسّس ديرًا في المكان الذي عُرف لاحقًا بالمنيطرة (مونستير). جاء هذا الراهب من القورشيّة، مهد المارونية الأول، وكان مارونيًا. وهدى «إلى المسيحية البقعة التي كانت لا تزال حتى ذلك الزمن متشبّثة بعبادة الزهرة وأدونيس. وكانت هذه البقعة تشمل أفقا والعاقورة وجرود جبيل وكسروان حيث كان مركز عبادة الزهرة وأدونيس

---

٢٢. حتي (فيليب): **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة نقولا زيادة، تحرير الطبعة الثانية وتنقيحها لجبرائيل جبور، بيروت ١٩٧٢، ص ٣٩٨.

٢٣. م م، ص ٣٩٩.

٢٤. م م، ص م.

٢٥. م م، ص ٤٠٣.

في الغينة (...) »[٢٦]. بعد ذلك يسترشد ضو المطران دريان ليقول إن الرهبان الموارنة أسّسوا « في العهد البيزنطي أديارًا عديدة في كسروان منها دير على اسم مار مارون في شننعير وديرًا آخر على اسم مار مارون أيضًا بين قريتي المشاني وقهز في مكان يسمى الآن قرنة الدير »[٢٧]. إلخ...

هكذا صار كسروان « جزءًا من البقعة المارونية الأصيلة في لبنان المرتبطة بدير المنيطرة » (...) « وظلّ كسروان أمينًا للمنيطرة أمه التي فتحت عينيه على نور الإنجيل وغذّته بلبانه منذ القرن الخامس »[٢٨]. يدوم هذا الوضع، بحسب ضو، سبعة قرون... إلى ١١٤٥. والمؤرّخ لا يختار هذا المدخل عبثًا. في المطلق، لم يكن ثمة ما يلزمه بالعودة إلى القرن الخامس قبل الحديث عن إطلالة الرابع عشر على كسروان. لكنه حريص على « تأصيل » المارونية في بقع الجبل واحدة واحدة. وليس المصب المرجو لهذا التأمّل في تاريخ كسروان الديني إلاّ بعض عبارات الجملتين أعلاه: « البقعة المارونية الأصيلة في لبنان »... الأمانة للأم المارونية... «منذ القرن الخامس» أي منذ ولادة المذهب. ويبدو هذا التوكيد مضاعف الضرورة – في منظور ضو – قبل الحديث عن خراب كسروان، على وجه الدقة. فإن سبعة قرون من التأصل في المارونية كفيلة بإقامة التوازن، في الرواية، – بل بترجيح كفة المارونية – وسط الإلتباسات التي يحفل بها فصل « الخراب ». سبعة قرون من المارونية ثم يكون ما يكون!... وإن كان ضو لا يلقي حبل رواية « الخراب » على غارب التباساتها أبدًا. فهو لا يقدّم أي تنازل لا مقابل له. غير أن الرجوع إلى القرن الخامس وما بعده يحمي له ظهره ويخفّف من الوقع الذي قد يكون لأي تنازل لا مفر منه على أصالة كسروان في المارونية.

ماذا جرى عام ١١٤٥؟ يقول ضو إن البطريرك الماروني لوقا البنهراني[٢٩] انشقّ عن

---

٢٦. ضو: م م، ج ٣، ص ٥١٨.

٢٧. م م، ص ٥١٩.

٢٨. م م، ص م.

٢٩. يقدّم ضو روايته لدور هذا البطريرك في شق الموارنة، في عدة مواضع من كتابه، وبخاصة في ج ٣، ص ٤٥٤ – ٤٥٩، ومرتكزها ابن القلاعي. وهو يشير إلى الإضطراب في تواريخ ابن القلاعي الذي يجمع في سياق واحد، دون فصل، انقسام ١١٤٥ الماروني وخراب كسروان عام ١٣٠٥. أما الدويهي فيجعل زمن ظهور هذا البطريرك « حوالى سنة ١٢٨٣ ». ويناقش الخوراسقف جوزف زيادة الخلاف على زمن ظهور لوقا البنهراني وعلى وجوده (الذي ينكره الأب بطرس ديب والخوري بولس قرألي ويرى الأخير انه ربما كان من بطاركة اليعاقبة). ويقطع زيادة بأن البطريرك الذي سانده أمير جبيل الصليبي في مواجهة لوقا هو إرميا الدملصاوي لا إرميا العمشيتي (كما يوحي ابن

المارونية في تلك السنة وانحاز إلى بدعة أبو ليناريوس «وتبعه كسروان»[٣٠]. ثم يضيف ان كسروان «ربّما» كان لا يزال «منشقًا عن الكيان الماروني» سنة ١٣٠٥. على أن تطاول الانشقاق لا يدفع ظل المارونية كليًا، في عين ضو، عن جبال كسروان. فرغم أنه «لا توجد نصوص ووثائق» تدل على ما آل إليه معتقد المنشقّين بعد ١١٤٥، يرجح ضو «إنهم ظلّوا موارنة طقسًا وإيمانًا وإن كانوا منشقين عن جسم المارونية، وإن كان الإدريسي يقول عن جونية «إنها حصن على البحر وأهلها نصارى يعاقبة».» هذه النقطة الأخيرة – كلام الإدريسي – يتجاوزها ضوّ مسرعًا في طرف جملة، ليجمل «الفرق الغريبة» كلها في الجملة اللاحقة: «في فترة الانشقاق هذه ربما أصبح كسروان موئلاً لبعض الفرق الغريبة كالنصيرية والأباضية واليعاقبة كما يقول بعض المؤرّخين ومنهم الأب لامنس»[٣١]. وما يثير الإنتباه في هذه الجملة – إذا تابعنا مفعولها في تتمة الرواية – عنصران: أ – أن هذه الفرق لا تعود إلى الظهور، عند ضو، حين يصل إلى حديث الحملات على كسروان. فلا نعرف منه شيئًا عن أدوارها في المواجهة ولا عن مصيرها بعدها. ولا يشير بشيء مثلاً إلى قول أبي الفداء ان جيوش الأفرم قتلت أو أسرت جميع من في الجبل «من النصيرية والظنيين وسائر المارقين». ب – ان المتاولة – أي الشيعة الإثني عشريين – لا يظهر منهم أثر في رواية ضو لخراب كسروان. وذلك رغم أن لامنس، الذي يتعرّض له المؤلّف بالمناقشة، يذكرهم مع النصيرية. أما المرة الأولى التي يذكر فيها ضو وجودًا لهؤلاء المتاولة في بلاد جبيل وكسروان فهي عند نقله عن الدويهي انه «سنة ١٤٨٢ قوي عزم المستراحية (الشيعة) في المنيطرة وعزلوا أولاد قصاص من المشيخة» ثم يضيف ضو: «هكذا دبتدأت بعض القبائل الشيعيّة منذ القرن الخامس عشر تتسرّب إلى أرض الموارنة»[٣٢]. ونحن سنرى أن أحد المؤرّخين الشيعيين

القلاعي). ويقدم، على ذلك، أدلّة لا مجال للدخول في تفاصيلها هنا. أما ضو فإن ما يعنيه من مسألة لوقا هو إثبات كون الكسروانيين، عام ١٣٠٥، موارنة منشقين، انتقلوا من مقاومة الصليبيين إلى مقاومة المماليك (أي رفضوا السلطة الغريبة بِسميها المستمرين: الغرب والاسلام). لذا لا يتعرّض لجميع عناصر الالتباس في قصته البنهراني. بل إنه بعد أن يخسره مذهبيًا، يربحه وطنيًا. فيقول إنه «كان مخطئًا في قبوله بالبدعة وتمرده على روما. ولكنه كان على حق في رفضه كل ما يمس باستقلال الوطن الماروني سواء من جهة الفرنج أو غيرهم.» (م م، ج ٣، ص ٥٣٠)
راجع أيضًا: ZIADÉ (Joseph): *La hiérarchie maronite*, pp. 14-17

٣٠. ضو: م م، ج ٣، ص ٥١٩.
٣١. م م، ج ٣، ص ٥٢٠.
٣٢. م م، ج ٤، ص ٤٦.

اللذين عرضا للحروب الكسروانية ببحث مفصل لن يعجبه أبدًا أن يخسر الشيعة الجعفريون نحو أربعة قرون من الإقامة في أوعار كسروان[٣٣] !

ما يتحصل ، على يدي ضو ، عند وصوله إلى رواية الحملات المملوكية ، هو اختزال الفريق الذي واجه عساكر المماليك حينذاك ، إلى عنصرين : الموارنة والدروز . أما الدروز فيعتمد في إثبات دورهم رواية يستقيها الدويهي من ابن الحريري وابن سباط . ومفادها ان الدروز جمعوا رجال الجرد – وكان مستهدفًا بالجملة مع كسروان – وانهم « كانوا عشرة أمراء بعشرة آلاف مقاتل » هزمهم الجيش الشامي بعد « قتال عظيم » ، فهرب الأمراء « بحريمهم وأموالهم وبنحو ثلاثمائة نفس » واحتموا في مغارة نيبيه غربي كسروان، وقاتلوا عن أنفسهم ورفضوا الخروج حين بذل لهم الأمان . « فأمر نائب دمشق أن يبنوا على الغار سدًّا من الحجر والجير » ثم جعلوا على بابه تلاً عظيمًا من التراب والحجر وحرسوهم مدة أربعين يومًا ، فهلكوا[٣٤] . وأما الموارنة – المنشقون عن المارونية بالأحرى – فهم العنصر الكسرواني في المعركة إلى جانب هذا العنصر الدرزي الذي شكّله مقاتلو الجرد . ويركن ضو في إثبات مارونية هؤلاء الكسروانيين إلى نبذته التاريخية السالفة الذكر (وعمادها ابن القلاعي) وإلى جملة يأخذ الدويهي بدايتها عن صالح بن يحيى (بتوسط ابن سباط ، على الأرجح) ، وهي هذه : « ثم أحاط العسكر بتلك الجبال من كل الجهات ووطئوا أرضًا لم يكن أهلها يظنون أن أحد من خلق الله تعالى يصل إليها » ثم يكملها الدويهي في الصيغة التالية : « فأخربوا القرايا وقطعوا الكروم وهدموا الكنائس وأقتلوا وأسروا جميع من بها من الدرزية والكساروه وغيرهم »[٣٥] . وهي صيغة يضيف بها الدويهي هدم الكنائس إلى تعداد موجود في كتاب ابن يحيى نفسه ، ويضيف التمييز بين « الدرزية » و « الكساروه » و « غيرهم » . . .

---

٣٣. الكتاب المشار إليه هو كتاب محمد علي مكي ، مم ، ومقالته في « الفكر الإسلامي » ردًّا على عمر تدمري . را : مكي : « تاريخ لبنان الإسلامي ، نظرة تصويب » في **الفكر الإسلامي** ، السنة السابعة ، العدد الثامن ، آب ١٩٧٨ ، ص ٤٥ – ٥١ .

٣٤. مذكور في : ضو : مم ، ج ٣ ، ص ٥٢٦ – ٥٢٧ .

٣٥. مذكور في ضو : مم ، ج ٣ ، ص ٥٢٧ . وكلام الدويهي صياغة معدّلة لكلام صالح بن يحيى الذي يذكره ضو ص ٥٢٢ : « واجتمعت عليهم العساكر واحتوت على جبالهم ووطأت أرضًا لم يكن أهلها يظنون أن أحدًا يطأها وقطعت كرومهم وأخربت بيوتهم وقتل منهم خلق كثير وتمزقوا في البلاد . » في **المشرق** : مم ، م ١ ، (١٨٩٨) ج ٦ ، ص ٢٧٥ .

بعد هذا الإخلاء لساحة المقاومة إلاّ من الموارنة والدروز ، يبرّز ضو ما بذله من جهد لتحقيقه ، معلنًا إدراكه التام لأهميّة المعركة : « إن مغزى هذه المعركة عظيم جدًا وهي حاسمة في التاريخ اللبناني ونقطة تحوّل هام فيه » . هذا بعد أن يسجّل الحصيلة ، وهي موضوع النزاع بين المؤرّخين : « هذه هي المرة الأولى في التاريخ التي يلتقي فيها الدروز مع النصارى في لبنان للدفاع عنه [نه ضد] المعتدين [على] حريته وسيادته واستقلاله الوافدين من دمشق وصفد ومصر وطرابلس التي كانت آنذاك عميلة للمماليك المصريين»[٣٦] . ثم يتابع : « انضمّ الدروز الرافضون للحكم الأجنبي حكم المماليك الإسلامي إلى الكسروانيين النصارى الذين كانوا رفضوا النفوذ الفرنجي والحكم الإسلامي معًا (...) لرفض أي حكم أجنبي سواء كان من مصر أو سوريا أو أية بلاد إسلامية أو عربية ، وسواء كان من أوروبا أو غيرها من الغرب ، وسواء كان مسيحيًا أو إسلاميًا »[٣٧] . ولا ينسى ضو التذكير بفضل المتقدّم ، فيقول : « كان المدافعون عن استقلال لبنان حتى ذاك التاريخ ومنذ القرن السابع الموارنة وحدهم » ، ولا دفع دلالة هذا الإتحاد الجديد عبر القرون، توصّلاً إلى الجزم باستمرارها في الحاضر: «في تلك المعركة تكوّنت أو ولدت أو تكرّست فكرة لبنان الوطن القومي للنصارى والدروز معًا . هكذا كسروان النصارى وجرد الدروز هما مهد لبنان الحر المستقل بالمعنى الحديث ، لبنان الميثاق الوطني الإستقلالي الذي اتفق عليه من جديد الموارنة والدروز في بكركي يوم عيد الميلاد (...) من سنة ١٩٤١ ، والذي جاء الميثاق المعقود بين بشارة الخوري عن المسيحيين ، ورياض الصلح عن المسلمين في سنة ١٩٤٣ تتمةً وتوضيحًا وتكريسًا له »[٣٨] . يتولّى كسروان إذن، بموقعه وطبيعته وانتماء سكانه وبانتماء الجيوش التي خربته أيضًا، مدّ الإسم اللبناني جنوبًا على الأرض. وتمهّد معركته واقترانها بمعركة الجرد ، لاستعادة النواة الجبليّة وحدة افتقدها ضو منذ تقلّص ظلّ « المردة » عن الجزء الجنوبي من الجبل . وتسهّل المعركة أيضًا ، بعد استعادة هذه الوحدة للأرض ، استعادة وحدة للتاريخ اللبناني ، تشكّل « روح المردة » شرارتها الحيّة وأصلها المستعاد ويشكّل الموارنة محرّكها الثابت على تعاقب القرون وما بدا عند الدبس لقاء (بين الدروز والموارنة) يكتفي بتسجيله في لحظة حصوله من الزمان ، يبدو عند ضو تحوّلاً (تحوّلاً وتكرارًا في الوقت نفسه) في مدى الوطن — الأرض ،

---

٣٦. ضو: م م، ج ٣، ص ٥٢٧.

٣٧. م م، ج٣، ص ٥٢٧ — ٥٢٨.

٣٨. م م، ج ٣، ص ٥٢٨.

يرد إلى ماضٍ بعيد وينبسط أمامه. فتبدو حرب كسروان، عند ضوّ، متوسطة الزمان، بين مردة القرن السابع واستقلاليي القرن العشرين، توسط كسروان نفسه ما بين جنوب الجبل وشماله. ويتيح إبراز الدروز في هذه الحرب عبور الموارنة جسر كسروان نحو الجنوب ونحو عهد الإمارة... ويتيح هذا الإبراز نفسه استيلاء ضو، باسم الموارنة، على تاريخ الإمارة - الذي سيقلّدهم الدور الحاسم فيه - وهو استيلاء يبلغ أولى ذراه في عهد فخر الدين الثاني ويبلغ تمامه منذ يوسف الشهابي. هذا الاستيلاء، المنطلق من خرائب كسروان عام ١٣٠٥، يتّخذ صيغة الإلحاق بالسابقة.. إلحاق الحقبة العثمانية من تاريخ لبنان كلها بنموذج المردة... أي بالأصل القابل لتكرار لا نهاية له... الأصل الذي رآه ضو يلبس طبيعة الجبل وحرص على رصد تجلياته في الماضي... وفي الأفق.

* * *

على أن رواية ضو، وإن كانت تصل بالموقف الماروني إلى آخر منطوياته، ليست مفروضة على كل مؤرّخ ماروني. فثمة اختلافات بين رواية مارونية وأخرى، لا فائدة في بسطها جميعًا. فنكتفي بالتوقّف قليلاً عند رواية ماروني آخر تحتفظ بما نراه الحد الأدنى من الإنتساب إلى التصور الماروني لتاريخ لبنان. هذا المؤرّخ هو يوسف مزهر[٣٩]. وهو يركّز روايته لتاريخ لبنان «العام» على قضيّة يريد من التاريخ إثباتها: إن لبنان لم يعرف الصراع الطائفي قبل القرن التاسع عشر وانه عرفه، في القرن الماضي، بتدبير من الأجانب[٤٠]. فهو يتّخذ الموقف المقابل لذاك الذي كان يسود - وما زال - معظم التواريخ اللبنانية المعاصرة... أي لذاك الذي يفتح نزاعًا، معلنًا أو مستورًا، بين الطوائف (والمناطق ذات الألوان الطائفية المتعارضة) على ما يعتبره قوام التاريخ اللبناني من أحداث ومواقف. يؤدي ذلك أولاً إلى

---

٣٩. مزهر (الدكتور يوسف): تاريخ لبنان العام، ل.ت. ج ١، ص ٢٤٥-٢٤٨.

٤٠. من الإشارات العديدة إلى هذا الموقف، في الكتاب، المقطع التالي: «ولما دخل العرب إلى لبنان دخلت معهم تلك الأحزاب [القيسيّة واليمنية] وكانت سببًا في حروب كثيرة بين أهله (...) إنما هذه الأحزاب لم تكن قط طائفيّة ولا دينية في لبنان. فقد كان المسلم والدرزي والمسيحي في معسكر واحد ومثلهم في المعسكر الآخر. ولم يتحوّل اللبنانيون عن هذا المبدأ إلاّ بعد تدخّل الأجانب كالأتراك وغيرهم. فجعلوا من الدين وسيلة لتفريق شمل اللبنانيين وبسط نفوذهم عليهم واستعمار بلادهم» م م، ج ١، ص ٢٥٠.

راجع أيضًا: «مقدمة الدكتور جورج حنا» للكتاب ص ٨ ونحن سنعود لاحقًا إلى الدلالة التي يتّخذها هذا التعليل لظهور الطائفية وهذا التشديد على غيابها قبل القرن الماضي.

خلل في المؤلّف نفسه، هو ذاك الذي عرفته تواريخ ما بعد لبنان الكبير ذات الادّعاء «الوحدوي – الوطني»، حتى هذه السنوات الأخيرة. ثمة عند مزهر أولوية، هي المعتادة، لتاريخ الجبل، وثمة أولوية أخرى لأحقاب معيّنة من تاريخ الجبل. فهو مثلاً يخص بأكثر من مائة صفحة عهد فخر الدين الثاني وحده وبأقل من ذلك تسعة قرون ونصف القرن تفصل ما بين الفتح الإسلامي لسورية والأمير المذكور. ويؤدّي ذلك ثانيًا إلى أسلوب في التعامل مع أساطير الطوائف التاريخية وما بينها من خلافات. فعند مزهر ان غمامات الطوائف جميعًا تُمطر في لبنان، ولا مبرّر للتقاتل على التاريخ. لذا هو يثبت، في صدد الأحداث المختلف عليها، سائر الروايات، متحاشيًا، بقدر الإمكان، متاهات المقارنة والنقد والجزم في الأحكام.

يلزم مزهر هذه القاعدة في روايته للأحداث الكسروانيّة. فيكتفي بنقل الفقرة الرئيسيّة من نص صالح بن يحيى. ثم يتبعها، حين يصل إلى انتماء الكسروانيين المذهبي، بذكر الخلاف المعاصر عليه، مستعيدًا رأيين في صدده. رأي الدبس: كانوا موارنة ودروزًا مؤتلفين. ورأي لامنس: كانوا نصيريين ومتاولة ودروزًا وبقي النصارى خارج الصدام وأفادوا لاحقًا من هزيمة الكسروانيين. ويعلّق مزهر: «ومهما يكن من أمر هؤلاء السكان فقد كانوا من العصاة وأراد المماليك تأديبهم وإخضاعهم»[٤١].

على أن مزهر، وهو يحاول اجتناب الوقوع في صراع الطوائف على الأرض، لا تفوته فرصة للتشديد على فرادة هذه الأرض في مواجهة الخارج ولا لإبراز الجبل محورًا للبنان التاريخ وموئلاً لعموميّة هذا التاريخ) أي مكانًا وحيدًا لا يعود فيه هذا التاريخ تاريخ منطقة بل يصير تاريخ وطن). وهذا موقف يصح أن نسمّيه موقف الحدّ الأدنى المشترك بين الدروز والموارنة. وإن كان معظمهم، ممن لا يتمالكون أنفسهم تمالك مزهر نفسه، يدخلون بصورة ما، طرفًا في صراع الطائفتين إياهما على تاريخ الجبل. فإذا صح ان موقف مزهر، مقبول في إطار صيغة مارونية للاعتدال «الوطني» فإن افتراض موقف مزهر لمؤرّخ سنّي أو شيعي، هو افتراض لخروج المؤرّخ المذكور على موقف طائفته من التاريخ اللبناني وتهميشه بالقياس على السمت العام للمواقع الطائفية.

---

٤١. مم: ج ١، ص ٢٤٦.

من لم يكونوا هناك

لا يجد الأب بطرس ضو بين زملائه من المسيحيين غير الموارنة من يسلّم معه بإيكال المهمّة التي أوكلها إلى كسروان وخرابه. فالكاثوليكي هنري أبو خاطر يؤوّل، بشيء من الحرية، نصوص صالح بن يحيى ولامنس، فيماثل ما بين «الكسروانيين» و«الجرديين». «وبالكسروانيين عنى مؤرّخو العرب النصيريين والشيعيين والدروز قبل المسيحيين». ثم يماثل ما بين الكسروانيين و«الجبليين»... ويخلص إلى ما هو بعيد عن افتراض جبهة مارونية – درزيّة أسست عام ١٣٠٥ «فكرة لبنان الوطن القومي» لهاتين الطائفتين. فيقول «إن الموارنة في حملة ١٣٠٥ لم يخسروا ما خسر الدروز والشيعة والنصيريون وقد تمثّل فيهم جميعًا الجرديون إلى حد كبير. والموارنة، على ضوء الواقع ومن نظرة لاحقة إليه، أفادوا من انهزام الجبليين فحلّوا محلّهم في مناطق معيّنة من كسروان، في مدنه وقراه المهجورة»[٤٢]. يتغيّر كليًا في هذا النص مغزى الحدث الكسرواني. فيغرق في «نثر» تاريخي يستبعد غائية ضوّ المتجهة إلى قيمة «الوحدة»... الوحدة التي يعود بها التئام شطري الأرض في وطن متجدّد. عند أبي خاطر تبرز مصلحة الفئة (الموارنة) دافعًا – يفترق ببروده عن حرارة القيمة – لما جرى في أعقاب الحرب الكسروانية: تقدّم الموارنة في الأرض، مستفيدين من نكبة طوائف أخرى... وهذا كل شيء. بل إن برود هذا الدافع ليس بعيدًا عن إضفاء قيمة سلبيّة على الحصيلة في الميزان «القومي» الذي يعتد به ضو.

وتختلف رواية مؤرّخ مسيحي آخر هو كمال الصليبي – من حيث خلاصاتها – عمّا ينتهي إليه أبو خاطر... إلاّ بأمر ذي مكانة خاصة في هذا الجدل هو إبراز موقع الشيعة الاثني عشريين وتشخيصه في الحرب. منذ **تاريخ لبنان الحديث** كان الصليبي أول مؤرّخ لبناني – في ما نعلم – يفتتح كتابه (بعد ما ذكرناه من كلامه عن اسم لبنان) برسم لوحة

---

٤٢. ابو خاطر (هنري): **من وحي تاريخ الموارنة**، بيروت ١٩٧٧، ص ١٠٧.
وقد عرضنا المقاطع المقصودة من كتاب صالح بن يحيى. أما لامنس فأهم مصادره، في هذا الشأن، صالح بن يحيى نفسه. إلاّ انه يعود أيضًا، في صدد توزّع الطوائف الاسلامية المنشقّة على أجزاء من الجبل، خلال العهد الصليبي، إلى ابن بطوطة وابن جبير... وهو يخلص إلى القول «إن النصيريين والمتاولة والدروز كانوا المهزومين في حملة ١٣٠٥.» ثم يضيف ان المسيحيين «لم تكن لهم أية مصلحة في التحالف مع العصاة، بل كان انتصار هؤلاء يهدّد استقلالهم. وكان النظام المملوكي، بتفريقه النصيريين وطرده إياهم من لبنان وبوقفه توسّع الشيعة والدروز، قد مهّد، دون قصد منه، لغلبة العنصر المسيحي في لبنان».
LAMMENS (+): *La Syrie, précis historique* Beyrouth 1921, tome II, pp. 16-17.

عامة لحركة الطوائف التاريخية على أرض لبنان اليوم. وقد شهدت هذه اللوحة بوجود منطقة ما تواجدت عليها هذه الطائفة أو تلك، منذ نشأتها أو منذ قدومها إلى لبنان، في الأقل: الموارنة في الجبل الشمالي، الدروز في وادي التيم، الشيعة في جبل عاملة إلخ... لكنها – أي اللوحة – شهدت أيضًا بتاريخيّة الصلة – أي بنسبيتها – بين كل من هذه الطوائف والأرض اللبنانية جملة. فثمة مد وجزر، في معظم الحالات، وثمة تواجد عابر هنا وتواجد متطاول هناك، لهذه الطائفة أو لتلك، عبرا كلاهما. في هذه اللوحة يضطلع الشيعة – وهم أقل الطوائف الكبيرة اندماجًا في حاضر الدولة اللبنانية – بمهمة غريبة هي إدخال شيء من الاعتدال على ادعاءي «العموميّة» اللبنانية ومتانة الجذور في الأرض، اللذين تعلنهما، بخاصة، طائفة الموارنة. فيبدو الشيعة عابرين في جميع المناطق تقريبًا، وإن كانوا متجذرين في واحدة أو اثنتين. وتتولى أخيلتهم الهاربة هذه التخفيف من وقع الحضور الماروني هنا أو هناك... إذ هو حضور ينحو، غالبًا، نحو اعتبار حصوله العابر أيضًا مصدر حق في الملكية أو في الأقل دليلاً على عدم «أصالة» الملاك الحاليين. يسعف الموارنة، في ذلك، انهم كانوا لزمن طويل حملة الاسم اللبناني، وجاؤوا به من منطقة الأصل إلى مناطق الإنتشار وفرضوه على الدولة. أما الشيعة فبدأوا منتشرين ثم تقلّصوا. رزحوا بظلّهم هنا أو هناك، فترة طالت أو قصرت، ثم غاروا والسلام. يقول الصليبي: «(...) تكتظ اليوم منطقتا بعلبك وجبل عامل بالشيعة الاثني عشرية (...) وكانت جماعات من الشيعة تسيطر، قبل العهد العثماني بمدّة طويلة، على لبنان كله ما عدا مناطق بشري والبترون وجبيل في الشمال، وهي التي كانت منذ البدء تحت سيطرة الموارنة. أما منطقة كسروان، وأكثر سكانها اليوم من الموارنة، فظلّت حتى القرن الرابع عشر آهلة بالشيعة. وما زال جبل الضنيّة، إلى الشمال من بشري، يحمل إلى اليوم اسم الجماعة الشيعيّة التي استقرّت هناك قبيل الحروب الصليبية.

«ومن أمد باكر، كانت منطقة البقاع شيعية أيضًا. وهي لا تزال في بعض أجزائها (...) وعند الحملة الصليبية الأولى، كان بنو عمار، وهم من الشيعة، يحكمون طرابلس. ويُقال إن أتباعهم في المنطقة كانوا من الشيعة أيضًا.

«وقبل ذلك التاريخ كانت الإسماعيلية قد ازدهرت في وادي التيم، وفي الشوف أيضًا، كما يظن، إلى أن تحوّل أهل هاتين المنطقتين إلى المذهب الدرزي في مطلع القرن الحادي عشر. وعندما بلغت الحملة الصليبية بلاد الشام، في أواخر القرن الحادي عشر، كانت

منطقتا الشوف ووادي التيم اللبنانيتان قد أصبحتا منطقتين درزيتين. واستثناء هاتين المنطقتين بقيت السيطرة على البلاد للشيعة.

«إلاّ أن هذا الوضع لم يلبث أن تغير بعد القرنين الثاني عشر والثالث عشر»[٤٣]. (الخ، الخ...). بعد ذلك يعرض المؤلّف لمسار التقلّص: الحملات المملوكية على عكار والضنيّة وعلى كسروان، زحف الهجرة الماروني من الشمال، اختفاء الشيعة تدريجيًا من مدن الساحل... إلخ... ثم عودة الشيعة إلى التكاثر في كسروان منذ أوائل القرن السادس عشر، استيطانهم أيضًا مناطق جبيل والبترون وبشري... إلى أن طُرد أكثرهم من هذه المناطق كلها في أواخر القرن الثامن عشر وخلصت للموارنة.

وقد سجلنا ملاحظة أولى في الصلة التي تنمّ عنها هذه اللوحة ما بين عنصريها الماروني والشيعي. على أن ما هو جدير بأن يوقف عنده هنا، هو قطع الصليبي بتوطّن الشيعة في كسروان، أيام المماليك، أو قبلهم، وبأنهم كانوا هدف الحملات المملوكية على ذلك الجبل. وقد عاد الصليبي، بعد هذه الإشارات العامة، ليدلي بدلوه مرة أخرى، في الملف الكسرواني، فكرّس لتفحصه صفحات من كتابه الأخير: **منطلق تاريخ لبنان**[٤٤].

عودة إبن تيميّة، عودة التشيّع الكسرواني

كان محمد علي مكي قد حسم مشكلة مذهب الكسروانيين الذين كانوا هدفًا لحملات المماليك عام ١٩٧٧!... ولا يخلو نصه من التردّد خلوًّا تامًّا. إلاّ أنه قاطع، من جانبه، في القول بتشيّع كسروان آنذاك. وقد رأينا ان معظم المؤرّخين الموارنة يضعون طائفتهم في تلك المواجهة ويكتفي بعضهم بإضافة فريق درزي إليهم تدخّل من خارج كسروان. وقد كان الصليبي أوّل من غلّب الشيعة. إلاّ أن إقامة البرهان على هذه الغلبة كانت من نصيب شيعي هو محمد علي مكي. وهو أول مؤرّخ شيعي يقول بها. فإن علي الزين يكتفي بجعل الفتح الكسرواني دليلاً على ان للمسلمين (أو للعرب) القدرة على اقتحام الجبل. وهو يفترض

---

٤٣. الصليبي (كمال): **تاريخ لبنان الحديث**، م م، ص ١٥-١٦. را. أيضًا مقالته في جريدة **العمل**، العدد السنوي الخاص، ٢٥ تشرين الثاني ١٩٧٥، ص ٩ و ٨١-٨٢.

٤٤. الصليبي: **منطلق تاريخ لبنان (٦٣٤ - ١٥١٦ م)**، م م.

- بدليل السياق - إن أهل هذا الجبل، يومذاك، موارنة[٤٥]، والجديد الفعلي الذي يأتي به مكي - بالمقارنة مع معاصريه من المؤرّخين اللبنانيين - هو تجنيده ابن تيميّة بين مصادره. فقد يذكر الموارنة ابن تيميّة - نقلاً عن صالح بن يحيى! - وسيطًا قبيل الحملة الأخيرة على كسروان أو مفتيًا بها، إلاّ أن أيًّا منهم لا يضمّن نصه سطرًا من كلام هذا الإمام نفسه عن الكسروانيين. والحال ان كلامه هو، بلا ريب، أوثق ما وصل إلينا، في موضوع الحرب الكسروانية، وأقربه صلة بالحوادث. فصلته هي صلة الضلوع التام. وهو يخوض مع الكسروانيين في مناقشة مذهبيّة وسياسية مفصّلة، فلا يدع مجالاً للشبهة في أمرهم. على ان مكي لا يستخدم أقوى العناصر في نص ابن تيميّة، فيبدو وكأنه لا يعرفه بتمامه أو يرغب في إهمال بعض عناصره[٤٦]. لذا يستكمل شهادة ابن تيميّة بأخرى أضعف منها بكثير هي شهادة المقريزي. والمقريزي متأخر عن الحوادث أكثر من مائة سنة ومصري الإقامة، وإن كان «بعلبكي الأصل». فنرى مكّي يعوّل على قوله: «ورفعت أيدي الرفضة عنها» (عن كسروان) ليثبت أن أهلها كانوا من الإمامية. وهو يهمل، هنا، نصًا آخر للمقريزي كان

---

٤٥. يمثل الخلاف بين الزين ومكي، في هذا الصدد، اختلافًا بين موقعين شيعيين واختلافًا بين مرحلتين من العلاقة المعاصرة بين الشيعة والدولة اللبنانية. يكتب علي الزين: «(...) انه لم يكن لحملة المماليك (...) سنة ١٣٠٥ من غرض سوى إخضاع الموارنة (...)» إلخ... **للبحث**... م م، ص ٥٧. ويكتب: «(...) إن الطوائف المقصودة بحملة المماليك (...) سنة ١٣٠٥ هم من غير الشيعة الجعفرية (...) لأن الشيعة الجعفرية لا يجري عليهم مفعول الحرم من البطريرك [إشارة إلى رواية لابن القلاعي] ولا تسمح لهم تقاليدهم الدينية بأن يبيعوا الأسرى من المسلمين للإفرنج، ولا بأن يساعدوا الفرنج على المسلمين، ولأن الشيعة لم يكن لهم صلة ما بأهل قبرص، ولا خصومة مع الأمراء التنوخيين، يوم ذلك، ولا تمرّد أو عصيان على حكم المماليك (...)» م م، ص ٦٠ يظهر هنا رجل الدين الذي هو علي الزين (وهذا هو الموقع) حريصًا على وحدة المحمديين (المعاصرين بالطبع) معتبرًا «تقاليد الشيعة الدينية»، الثابتة في رأيه، بين ضماناتها. ويظهر أيضًا وريث حركة الوحدة السورية، في الثلاثينات، (وهذه هي المرحلة) وهو يحصر تهمة التعاون مع الافرنج (مع الغرب) قدر الإمكان، بالموارنة. ولا يحول هذا دون رغبة في الدولة اللبنانية سوف نرى أثرها، أما مكي فيدخل بشيعيته السياسية (وهذا هو الموقع) في الكوكبة الطائفية اللبنانية. أي أنه يغلّب (وهذه هي المرحلة) رغبة الانتماء الشيعي إلى الدولة اللبنانية الذي يتخذ هنا صورة الانتماء «القديم» إلى أرض لبنان «القديم». وليس محتمًا أن تلقى هذه الرغبة بمكي في حضن الطرف الماروني. بل هي قد تجعله خصمًا خطيرًا، في نظر مؤرخ من طراز ضو. إلاّ أنها تضع الحلقة «اللبنانية» فاصلاً بينه وبين حلقة «الأمة» (العربية أو الاسلامية). وهي بذلك تبعده عن القائلين بوحدة الأمة، وإن كان القول ظهيرًا لهم في الصراع اللبناني. هكذا لا يعود غريبًا نشوء هذا الجدل بينه وبين مورّخ سني (تدمري).

٤٦. ليس في ثبت المراجع الذي يضمه مكي إلى كتابه من كتاب عن ابن تيميّة أو له إلاّ كتاب محمد أبو زهرة: **ابن تيميّة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة، ١٩٥٨. والكتاب المذكور لا يورد من رسالة ابن تيميّة إلاّ مقاطع قصيرة هي التي يعود إليها مكي هنا (ص ٤٥-٤٦ من كتاب أبو زهرة). وسوف نعود إلى التعمية التي يتسبّب بها هذا التقصير (عند مكي وسواه) في حصر المراجع المتصلة بموضوع البحث.

قد أورده قبل هذه الجملة الأخيرة بصفحات قليلة. وفيه أن الأمير أقوش الأفرم توجّه سنة ٦٩٩ هـ (الحملة الثانية) «لغزو الدرزية أهل جبال كسروان»[٤٧]. أما نص ابن تيميّة فلا يقتطف منه مكي سوى المآخذ السياسية – المسلكية على الكسروانيين، ويهمل المآخذ المذهبيّة... مكتفيًا منها بتسجيل قول القلقشندي: «كان شيخنا ابن تيميّة رحمه الله تعالى يرى ان قتالهم (أي الكسروانيين) وقتال النصيرية أولى من قتال الأرمن، لأنهم عدو في دار الإسلام، وشر بقائهم أضر»[٤٨]. ويبني مكي على هذه العناصر حكمًا يرفض الجدل: «وليس من شكٍّ على الإطلاق ان الطائفة التي عناها [ابن تيميّة] في رسالته هي الطائفة الشيعيّة»[٤٩]...

إلى ذلك يعكف مكي على المواقع التي يصح عنده تعيينها في الصراع لطوائف أخرى تركت المصادر مجالاً لترجيح وجودها في الإقليم أو مشاركتها في حروبه. فيقول ان الاضطراب يغشي موقف الدروز في الحملات وفي الأخيرة منها بخاصة. ويقلب رأسًا على عقب خبر معركة عين صوفر مستندًا إلى رواية «محلية». فإذا بالقتال لا يدور هناك بين الدروز والمماليك (على ما يقرّره ضو – وقبله حتي – مستندًا إلى الدويهي) بل بين عشرة أمراء من الدروز جمعهم آقوش الأفرم نفسه ومعهم عشرة آلاف مقاتل من جهة والكسروانيين من الجهة الأخرى. وإذا الدائرة تدور على الأمراء... ولكن «بعض الكسروانيين» هم الذين يهربون إلى نابيه، من هناك، فيدفنهم نائب دمشق أحياءً في المغارة بعد أن أعياه إخراجهم منها[٥٠]. أما المسيحيون في الإقليم فهم، في عرف مكي، «الجبليّة» و«هم لم يستهدفوا في هذه المعارك، وهم الذين بقوا بعد زوال الشيعة من كسروان، وزرعوا للاقطاعيين كما قال المقريزي (...)»[٥١]. في رواية هذه حبكتها تفوت تمامًا فرصة كان قد

---

٤٧. لا يتردّد الصليبي، من جانبه، في التصريح بأن قول المقريزي هذا إنما هو «خطأ واضح يعود إلى قلّة معرفة المؤرخين المصريين في ذلك الوقت بشؤون الشام الداخلية. هذا مع العلم بأن بعض الدروز كانوا مقيمين آنذاك في قرى من «الخارجة» [أي كسروان الجنوبي]. الصليبي: **منطلق تاريخ لبنان** م م، ص ١٣٥، هـ ٧.

٤٨. مكي: **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، م م، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٤٩. م م: ص ٢٣٢، والشيعة الذين يقصدهم مكي ليسوا الشيعة بوجه عام، بل هم الإثنا عشريون وحدهم، بدليل انه يميّز (ص ٢٢٨ – ٢٢٩) بينهم وبين النصيريّة والدروز، وكلا هاتين الفرقتين شيعيتان بالمعنى الأعم.

٥٠. م م، ص ٢٢٦.

٥١. م م، ص ٢٢٩، ويعوّل مكي على عبارة المقريزي هذه ليثبت ان الكسروانيين «كانوا بأكثريتهم الساحقة من الشيعة» (ويقصد الاثني عشريين إذ هو هنا يحاول استبعاد كونهم دروزًا أو نصيريين). والحال ان أدنى نظرة على كتب «الفرق» الاسلامية تظهر من يسميهم أهل السنّة «رفضة» إنما كانوا دائمًا فرقًا كثيرة لا فرقة واحدة. وأهم من

اغتنمها ضو لعقد ميثاق وطني (يستعيد وطن المردة) بين موارنة ودروز واجهوا المماليك السنّة من عين صوفر إلى نابيه إلى أوعار كسروان. فثمة الشيعة وحدهم، في ما يبدو، يواجهون المماليك أولاً... ومع هؤلاء التنوخيون الدروز. ثم يحتل النصارى أرض الشيعة بعد إجلائهم عنها... من المحال القول ان الصورة ما زالت هي إياها.

* * *

كان ابن تيميّة غافلاً عن هذا الجدال بين المؤرّخين اللبنانيين. فكانوا يذكرون رسالته دون الاستشهاد بها أو ذكر شيء عن مصيرها إلى أن كشف جانبًا من الستر عنه محمد علي مكي. ثم قام بعد ذلك بسنة، مؤرّخ سنّي هو عمر عبد السلام تدمري، ينشر نص الإمام الحنبلي، في مجلّة **الفكر الإسلامي** التي تُصدر ببيروت عن دار الفتوى[٥٢]. والنص طويل فيه

هذا ان ابن تيميّة نفسه قد أطلق على الكسروانيين في رسالته السابقة الذكر، اسم الرافضة (وهو أمر يبدو ان مكي يجهله لعدم وجود هذا المقطع من الرسالة في كتاب أبو زهرة). ويبيّن لاوست ما كان عليه ما صدق هذا الاسم من التراوح في عهد الحملات على كسروان، إذ يقول ان ابن تيميّة أطلقه، في «منهاج السنة» على أتباع الإمام زيد الذين رفضوا الإقرار بخلافة الشيخين، على خلاف الزيديّة الآخرين، وان الإمام الحنبلي يميّز في مكان آخر بين الغلاة أولاً والرفضة ثانيًا والزيديّة ثالثًا في تعداده لمخالفي السنّة والجماعة، وانه يطلق أخيرًا اسم الروافض، في معظم الأحيان، دون تمييز على جميع الشيعة، بمن فيهم النصيرية، مستثنيًا الزيدية وحدهم. ويخلص لاوست من هذا كله إلى موافقة لامنس (معولاً بخاصة على شهادة أبي الفداء) على وجود النصيريّة بين سكان كسروان في ذلك العهد.

LAOUST (Henri): «Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks», in: *Bulletin du Musée de Beyrouth,* 1940, pp. 107-108.

٥٢ الفكر الاسلامي، السنة السابعة، العدد السادس (١٩٧٨) وادعى تدمري انه عثر على نص الرسالة في مخطوط عن ابن تيميّة، محفوظ باسطنبول، لابن قدامة المقدّسي، وانه ينشر نصه «لأول مرة». م م، ص ٨٣. على أن بعض التحقيق هدانا إلى أن الرسالة منشورة منذ عام ١٩٣٨ بالقاهرة في كتاب **العقود الدرّية من مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيميّة**، لابن عبد الهادي، ص ١٨٢ – ١٩٤ وابن عبد الهادي هو نفسه ابن قدامة المقدسي (را. مادة ابن عبد الهادي في **دائرة المعارف**، بإشراف فؤاد افرام البستاني) رغم ذلك يعتمد مكي، الذي كان أول من استخدم النص مباشرة من المؤرخين اللبنانيين، على ما ورد منه في كتاب أبو زهرة. وكان لاوست، من جانبه قد ذكر كتاب ابن عبد الهادي في كتابه:

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dīn Ahmad B. Taimiya, Le Caire 1939, pp. 124-125.

حين لخّص رسالة ابن تيميّة. ولكنه اعتمد في تلخيصه، على كتاب المرعي بن يوسف الكرمي: **الكواكب الدريّة من مناقب الإمام ابن تيميّة**، القاهرة ١٣٢٩ هـ. وهو لا يثبت إلّا تلخيصًا للرسالة. فيبدو انه (أي لاوست) لم يكن اطلّع على كتاب ابن عبد الهادي حين فرغ من كتابه الكبير عن ابن تيميّة. ولكنه عاد إلى هذه الرسالة في مقالته السابقة الذكر:

كثير من العناصر النامّة عن مذهب الكسروانيين الذين أفتى ابن تيميّة بقتالهم، ثمّ برّر، في هذه الرسالة إلى الملك الناصر، قتلهم وتخريب ديارهم وقطع أشجارهم. على أن في الرسالة مقطعًا لا يترك محلاً للشك في أنهم من الإثني عشرية. وهو قول الإمام: «ومن لم يؤمن بمنتظرهم فهو كافر. وهذا المنتظر صبي عمره سنتان أو ثلاث أو خمس، يزعمون أنه دخل السرداب بسامراء من أكثر من أربع ماية سنة، وهو يعلم كل شيء، وهو حجّة الله على أهل الأرض»[٥٣]. إلى ذلك تحدّد الرسالة مناطق انتشارهم. فتجعلهم في الصنف الثاني – الأول هو «التتار ونحوهم» – من «أعداء الله». فهم «أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون، الخارجون عن السنّة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غزوا بأمر السلطان من أهل الجبيل والجرد والكسروان»[٥٤]. وفي موضع آخر تسميهم الرسالة «الجبليّة» وتسمي بين أئمتهم «بني العود» «فإنهم شيوخ أهل هذا الجبل، وهم الذين كانوا يأمرونهم بقتال المسلمين ويفتونهم بهذه الأمور. وقد حصل بأيدي المسلمين عدة من كتبهم تصنيف «ابن العود» وغيره»[٥٥]. فلا يعود ثمة محل للتسليم بما فعله ضو من جعل الأقاليم مقابلة للمذاهب، إذ اعتبر الجرديين دروزًا والكسروانيين نصارى، ولا بما فعله مكي حين اعتبر الكسروانيين، وحدهم شيعة، وقال بنصرانية الذين أطلق عليهم المقريزي اسم «الجبلية». فمن البيّن ان ابن تيميّة يتصدى لمذهب واحد تصح على أتباعه جميع هذه التسميات بأسماء الأقاليم والتضاريس. إلاّ أنه لا يستدلّ، بهذا الانتشار، على غياب المذاهب الأخرى عن الأقاليم المذكورة[٥٦]. وتظل قائمة مسألة ما فعلته الطوائف الأخرى أو ما حلّ بها في حروب كسروان.

* * *

راجع أعلاه. «Remarques sur les Expéditions...» ولا يجد لاوست ان هذه الرسالة وحدها تحسم الجدل. ولكن لا مناص من استغراب مواقف المؤرخين اللبنانيين الذين غاصوا في الجدال بهذه الحميّة كلها ولم يكترثوا للوقوف على الرسالة المذكورة، وهي بين أيديهم. وهي بلا شك أهم ما نملك من مصادر للخوض في مذاهب الكسروانيين آنذاك.

٥٣. **الفكر الإسلامي**: م م، ص ٨٥.

٥٤. م م، ص ٨٤.

٥٥. م م، ص ٨٦.

٥٦. ينحو مؤرخو الطوائف، على اختلافهم، إلى استبعاد النصيريين من بين سكان كسروان في ذلك العهد. وذلك ان النصيريين لم يعد لهم اليوم من يدافع عن «حقوقهم» هناك! والحال ان شهادة أبي الفداء (وقد سبق ذكرها) تقدّم

ذاك ما أدركه كمال الصليبي. فهو يعود، في كتابه الأخير، **منطلق تاريخ لبنان** إلى ما كان أكّده في **تاريخ لبنان الحديث** من أمر الغلبة الشيعيّة في كسروان العصر المملوكي ويرجع بهذه الغلبة إلى القرن التاسع[٥٧]. وهو يشير إلى أن هٰؤلاء الإمامية «قد بقوا حتى ذلك الوقت خارج سطوة ملوك دمشق وحكامها، وفي الوقت نفسه يبدو أنهم لم يدخلوا مباشرة تحت حكم الفرنجة»[٥٨]. ثم يشير إلى تحالف البحاترة والحاكمين في دمشق ضد شيعة كسروان منذ العهد الأيوبي، وإلى المشاركة الدرزية في الحملات المملوكية على الإقليم. وهو أيضًا يخطّئ المقريزي حين يسمي أهل كسروان «الدرزية»[٥٩]. ونراه يستعيد، إلى ذلك رواية لمعركة عين صوفر شبيهة برواية مكي: فيضع المماليك والدروز في جانب وشيعة كسروان في الجانب الآخر. يذكر الصليبي أيضًا ما جاء في تاريخ تادرس مطران حماه، عن تخريب المماليك كنائس وأديرة لموارنة كسروان ويذكر اعتبار ابن القلاعي نكبة كسروان «نكبة للموارنة في المنطقة، لا لغيرهم». وينتهي إلى القول: «ولعلّ الموارنة كان لهم بالفعل وجود في كسروان في ذلك الوقت، فأخرب عسكر دمشق كنائسهم وأديرتهم وقراهم كما أخرب قرى الشيعة. ثم عاد الأمان إلى المنطقة بعد ذلك، فرجع إليها سكانها من الشيعة وكذلك سكانها من الموارنة، على حد قول «تادرس مطران حماه» المذكور»[٦٠]. هكذا لا يتردّد هذا المؤرّخ في تغليب نص على نص. إلاّ أنه لا يتمثل، ولا يبدو مدافعًا، في أي حال، عن

دعمًا صريحًا للقول بوجودهم. أما فتوى ابن تيميّة في حقهم، فيرجح لاوست في «Remarques sur les Expéditions...» انها متأخرة جدًا عن احداث كسروان. ولكن قراءتها تدل على أن ابن تيميّة محيط تمامًا بعقائد النصيريّة وان هذه الطائفة مختلفة اختلافًا قاطعًا عن تلك التي يحصي مآخذه عليها في رسالته إلى السلطان، نص الفتوى في: ابن تيميّة: **مجموع رسائل**، القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ٩٤ – ١٠٢. ونجد لها ترجمة فرنسية من: GUYARD, in: *Journal Asiatique,* 1871, pp. 178-198.

٥٧. الصليبي: **منطلق**. م م، ص ٥٩ – ٦٠. وهذا أيضًا تقدير مكي الذي كتب: «(...) إن شيعة كسروان انقذوا كسروان من أيدي المردة (الموارنة) منذ القرن التاسع الميلادي وجعلوه دارًا للإسلام، وحموه بعد ذلك من الاحتلال الصليبي طيلة الحكم الصليبي في الشرق». في **الفكر الإسلامي** م م، ص ٥١.

٥٨. الصليبي: مم ص ١٣٢ – ١٣٣.

٥٩. راجع أعلاه.

٦٠. نشر الأب بولس قرألي ما عثر عليه من تاريخ تادرس هذا في خزانة بكركي مذيّلاً به طبعته لتاريخ ابن القلاعي (ص ٨٥ – ٨٨). ثم أردفه بتعليق (ص ٨٩ – ٩٦) رجّح فيه صحة معظم ما جاء فيه... وكان يردّ على الخوري ابرهيم حرفوش الذش شك في محتويات هذا التاريخ وفي وجود صاحبه. را: ابن القلاعي، **حروب المقدمين ١٠٧٥ – ١٤٥٠** نشرها الخوري بولس قرألي في «المجلة البطريركية» – السنة العاشرة حزيران – تموز ١٩٣٥، بيت شباب ١٩٣٧. راجع أيضًا: الصليبي: **منطلق**... م م، ص ١٣٨ – ١٣٩.

قضية حياة أو موت. بل هو يصغي إلى النصوص مقيّدًا بحدودها وحدود ما يتحصل من مقارنة بعضها بالبعض الآخر. وهو – باختياره هذا القيد لا سواه – يحفظ لنفسه قسطًا من الحريّة الداخليّة لم نجده موفورًا لدى آخرين. فيستوقفنا في روايته أنه لا يصرّ، مثلاً، على الوصول إلى أحكام مبرمة. لذا نعثر في هذه الرواية تكرارًا، على عبارات من طراز «لعل» و«يبدو أن» و«على ما يظهر». وهي عبارات، إذا ظهرت في الروايات الأخرى فإما أن لا يعدو أمرها إضعاف موقف الخصم أو، لا يلبث أن يكنسها اليقين الأخير. أما عند الصليبي، فهي تحتفظ بمفعولها تامًا. يداخل الشك والاحتمال والترجيح أحكام هذا المؤرّخ دليلاً على أنه لا يتّخذ لنفسه موقعًا في العصر المملوكي ولا يقف، في جيش من الجيوش، على أرض كسروان. فلا نجده يتماهى بالمماليك ولا بالشيعة ولا بالموارنة ولا بالدروز، ونجده يفرّط – حين يشعره نقص النصوص أو غموضها بضرورة التفريط – بما كان قد حصّله مؤرّخو هذا الفريق أو ذاك من «يقين» لا يطيق التحفظ بل الشك. ولعلّه لم يكن ثمة بد من نزول بروتستانتي، انكلوسكسوني الإعداد، إلى ساحة التأريخ لحروب كسروان، ليتسنّى لنا الحصول، أخيرًا، على رواية هذه صفتها. ولعله لا منفذ إلى التأريخ اللبناني – وربّما إلى سواه – لحقائق (لا تستبعد تضمين الشك في ذاتها) إلاّ من الهوامش الطائفية.

وحدة الحاضر، دولة الماضي

ليس المماليك – أي الدولة الإسلامية التي فتحت كسروان – بلا أنصار بين المؤرّخين اللبنانيين. ولا يحتاج المرء إلى التنجيم ليعرف أنهم يجدون أنصارهم بين المؤرّخين السنّة. فهذا زكي النقاش يردّ على نص آخر للصليبي مؤكّدًا أن الحملات على كسروان لم تكن «اضطهادًا» بل عملية «تأديب» تمّت بأسلوب ذلك العصر... وان أحدًا لم يذكر الإسماعيليين ولا الإثني عشريين بين سكان كسروان[٦١]. فيتخذ المؤرّخ لنفسه زاوية الدولة (التأديب) وزاوية الوحدة الإسلامية التي جسّدتها الدولة في حسبانه، بمواجهة الآخر: الماروني – الصليبي. وهذا عمر عبد السلام تدمري، وهو الذي نشر رسالة ابن تيميّة، يقيم البرهان الأخير على أن الشيعة كانوا هدف الحملة. إلاّ أن تماهيه بالمماليك يصل به إلى اعتماد التسمية التي كان يطلقها على الشيعة سنّة ذلك العصر: «الروافضة». وذلك في

---

٦١. النقاش: **أضواء توضيحية**... م م، ص ٤٨.

كلامه هو عنهم سنة ١٩٧٨[٦٢] . وهو ، إلى ذلك ، لا يكتم عداءه لـ« المخطط الانفصالي »[٦٣] الذي تمسّك به – في رأي تدمري – هؤلاء الروافضة والموارنة سويّة . أما الانفصال الذي يعاديه ، فهو بطبيعة الحال الانفصال عن وحدة الدولة الإسلامية . وهي وحدة يبدو تدمري غير مستعد لموازنتها أو مقارنتها بأي اعتبار آخر ، ويبدو حريصًا عليها – في مطلع القرن الثامن الهجري ! – حرص آقوش الأفرم نفسه . ولا يقل مكي حرصًا على هذه الوحدة عن تدمري . ولكنه يرى فيها ضرورة **حالية** يضرّ بها لزوم زاوية فريق واحد في النظر إلى أحداث ذلك العصر . فيبقى تماهيه بالفريق الشيعي ، أيام المماليك ، تامًا ويظهر الفارق حاسمًا : بينما ينطق تدمري باسم **دولة** الماضي ، ينطق مكي باسم **طائفة** الماضي . وذلك ان طائفته لم تملك ، شأن الأخرى ، قدرة مستمرة على التماهي باعمومية الدولة المجرّدة[٦٤] ... لولا ان الطائفة السنيّة ، بقدر ما هي منتسبة إلى لبنان ، متنازلة اليوم عن جانب من هذه العموميّة التي ينتقص منها ، في أي حال ، غياب الدولة الإسلامية الواحدة . فتبقى قائمة بالتالي فعاليّة الرواية التاريخية في العلاقات بين طائفتي اليوم . وهما طائفتان يرى مؤرّخ اليوم (مكي) ان عليهما أن تشكّلا فريقًا متّحدًا في دولة اليوم ، فيكون من مسهلات هذا الاتحاد توخي « الإنصاف » في روايات التاريخ الوسيط ... بل أيضًا توخي السكوت عن عناصر بعينها من هذه الروايات ... مثالها بعض المقاطع من نصوص ذاك المحرّض الذي كان اسمه ابن تيمية[٦٥] . وحين يتخذ مؤرّخ شيعي آخر – غافل عن موقع الشيعة الخاص في حرب

---

٦٢. تدمري (عمر عبد السلام) : « الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين ... » م م ، القسم الأول ، في : **الفكر الإسلامي** ، السنة السابعة (١٩٧٨) العدد الخامس ، ص ٦١ ، ومواضع أخرى .

٦٣. تدمري : م م ، القسم الثاني ، العدد السادس ، ص ٨٢ .

٦٤. ينبغي النظر في ما إذا كانت الدولة الإسلامية قد حصّلت العمومية المجرّدة التي نشير إليها ، ذات يوم . هل كانت وحدة تلك الدولة تقوم على عمومية سياسية ؟ . ومنذ متى ؟ أم ان الاحتجاج المعاصر على تشقّقها يسقط عليها عمومية غربية معاصرة ؟

٦٥. في كلمة تقديم لرد مكي على تدمري ، صرّحت **الفكر الإسلامي** بأنها تنشر الرد بناءً على تمن من نائب رئيس المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى الشيخ محمد مهدي شمس الدين . وذكرت بأنها كانت قد نشرت توضيحًا من مدير عام شؤون الإفتاء ، في العدد السابق ، لأن المسؤولين في دار الفتوى رأوا في بحث تدمري « ما لا يجوز الخوض فيه » وأعلنت وقف النقاش في الموضوع . **الفكر الإسلامي** م م ، العدد الثامن ، ص ٤٥ .

هذا ويبدأ مكي المناقشة بتثبيت الطابع الراهن للخلاف على أحداث العهد المملوكي . وهو طابع لم يكن قد فات تدمري ، الذي أراد ، حسب عبارة مكي ، حين تحدّث عن « مخطّط انفصالي » روافضي – ماروني ، أن يحقّق « ما يضمره من عطف الحاضر على الماضي أخذًا بقاعدة : « التاريخ يعيد نفسه » . لذا لا يفوت مكي تذكير تدمري بأن « الشيعة قدّمت خلال الحرب اللبنانية الأخيرة اكثر من نصف ضحايا تلك الحرب بتلاحمها مع إخوانها السنّة ،

كسروان – وجهة نظر «عروبية» إلى الحملات على كسروان، لا يعود يكفيه أن يكون المماليك سنّة. فيجهد نفسه ليثبت أن جيوشهم كانت «من بعض عرب الشام» وان قادتها أنفسهم كانوا قد «تعرّبوا مع الزمن» بفعل عوامل مختلفة[٦٦]. فيكون الانتصار هنا انتصارًا لمثال الدولة العربيّة الموحّدة على مثال العزلة المتحصّنة في الجبل... وهو – أي المثال الأخير – مثال ينجلي، في نهاية الأمر، عن صورة تاريخية – وراهنة – شاع التعرّف فيها على طائفة الموارنة. أي ان هذا الشيعي يتجشّم مشقة إضافية لا يحتاج إليها السنّي: وهي مشقة تجاوز الطابع السنّي الغالب – تاريخيًا – على الدولة الإسلامية «الموحّدة». يتم هذا التجاوز إلى عموميّة أخرى هي العموميّة العربيّة، يتوسلها المؤرّخ لقهر خصوصيّة الجبليين.

وجها النضال الماروني

لنا عودة، في أي حال، إلى هذه النقاط الأخيرة. فنحن لا نواجه مسألة الدولة هنا إلاّ من زاوية واحدة هي زاوية هويّة الأرض. يدفعنا ذلك، الآن، إلى استخلاص بعض النتائج المتعلّقة بالأرض من هذا التحليل الطويل لروايات الحروب الكسروانية عند مؤرّخينا المعاصرين. والحال ان الصراع بين المؤرّخين على كسروان العصر المملوكي ليس إلاّ وجهًا – في نطاقه الخاص – من وجوه الصراع الذي تستثيره الهيمنة المارونيّة الحاضرة على الدولة اللبنانية وأجهزتها. ففي نطاق التاريخ يسند الموارنة هيمنتهم هذه إلى دعوى مؤداها أنهم هم الذين قاموا بتفريد الأرض اللبنانيّة في مواجهة الجوار... الجوار المسلم، العربي، الصحراوي، إلخ... أو – بعبارة أدق – انهم هم الذين قاموا بإظهار تفرّد الأرض المتأصّل في الطبيعة، أي، بالدرجة الأولى، في كون الأرض المذكورة جبلاً. لذا يبرز الموارنة نجاحهم، من قرن إلى قرن، في حفظ الجبل معزولاً عن سلطة الجوار، أو يدّعون – حين يكون إثبات هذا العزل محالاً – ان السلطة المذكورة بقيت إسميّة، إلى هذا الحد أو ذاك ولم تفلح في طمس شخصيّة الجبل السياسيّة. هذا الطمس محال، في أي حال، ما دامت التضاريس ضمانة أخيرة لاستمرار الشخصية المذكورة. فحتى توطّن الأجانب على هذه

وانها دافعت بدمها ومالها وأرضها في الجنوب عن الاخوة الفلسطينيين في ثورتهم المجيدة» بعد ذلك يأخذ مكي على تدمري انه أثبت مقاطع من رسالة ابن تيميّة «درج المؤرّخون الثقاة على عدم الإشارة إليها لأنها منزلق فتنة (...)». هذا قبل أن يبدأ «المناقشة العلميّة» مع تدمري. راجع «الفكر الإسلامي» م م، العدد الثامن ص ٤٦ و ٤٧.

٦٦. نقصد علي الزين. راجع أعلاه.

الأرض، أيّة كانت كثافته، لا يستطيع شيئًا ضد فرادتها الأصليّة. وذلك أن المتسلّلين يُكنسون عاجلاً أو آجلاً أو يأوون إلى ظل راية الاستقلال المقاوم التي يرفعها الموارنة. ولكن هذه الحتمية لا تنتقص من دور البشر لصالح الطبيعة. فإن الموارنة لا يستمدون القوة لدعواهم من العزل السلبي بخاصة (أي من العزل في حالات استقراره)، بل، بخاصة، من المواجهات التي خاضوها للإبقاء على الجبل خارج سلطة الجوار. ولا ريب في أن حروب كسروان – إذا صحّت مشاركة الموارنة فيها – هي محطة تستحق، من هذه الزاوية، أن يخوض المؤرّخون الموارنة حربًا للإستيلاء عليها. فهي توفّر للموارنة أن يكون وجودهم متّصلاً في هذا الإقليم منذ القرن السابع (عهد المردة) إلى القرن الرابع عشر. هذا إذا لم نأخذ بدعوى الأب ضو الآيلة إلى أن الرهبان الموارنة نصّروا كسروان منذ نشأة المارونية نفسها في القرن الخامس. ثم إن خلوّ الإقليم من الموارنة بين خرابه وقدوم الحبيشيين إليه سنة ١٥٢٠ يتّخذ إذ ذاك صفة نفي قسري كانت كلفته مجزرة هائلة، ويتّخذ «عود النصارى إلى جرود كسروان» صفة عود شرعي إلى ملك متأصّل في التاريخ تأصّلاً قريبًا وبعيدًا في آن... من جهة أخرى يكون الموارنة – إذا صحّ أنهم طرف كبير في مواجهة المماليك – قد أضافوا إلى واقعة المردة (وهذا ما سبق قوله) واقعة تنعش هذه الأخيرة وتجدّد – بالتكرار – فعاليتها في إثبات حرصهم على الإستقلال بالجبل ومقاومتهم سلطة الداخل عند حدوده. فتكتمل بهم فرادة هذا الجبل التي يرونها طبيعيّة أصلاً. وتمهّد المشاركة الدرزية (أي معركة عين صوفر في روايتها المارونية) لمدّ الحق الماروني إلى الجبل كله، دون إنكار للحق الدرزي الذي يجعله الموارنة ثانيًا في القيمة لأنه ثان في ترتيب الزمن. ومن البيّن أن ما يواجهه هذا «الحق» ليس ادّعاء الخارج المجاور وحده. بل هو أيضًا يضع في موضع الدون فرقاء الداخل الآخرين، وبخاصة أولئك الذين يجاورون الجوار في ادّعائه. نحن إذن، من جهة الموارنة أمام أربعة مطالب في الأقل: ١ – إن الموارنة أصحاب الحق في الجبل أصلاً، إلى حدود كسروان القديم الجنوبيّة أي إلى حدود تُضاعف اتّساع القاعدة التي يسلّم الآخرون، مجمعين، بأنها لهم. ٢ – إنهم أصحاب الحق الأول في جبل لبنان كله (بمعنى عهد المتصرفيّة) منذ تحالفهم هم والدروز. ٣ – إن من لم يدفع عن الجبل ادّعاء الجوار (من فرقاء الداخل الآن)، لا حق له فيه ٤ – إن الجبل، أرضًا وسكانًا، غير مجانس للجوار، وان طبيعة الأرض والموارنة هما – على صعيدين متكاملين – ضمانة عدم التجانس هذا.

هكذا يصير كل ما – ومن – ضمّ إلى الجبل سنة ١٩٢٠ لاحقًا بهذا الأخير في عدم مجانسته للجوار. وتفقد هذه الملحقات (وأهلها) بفعل استمرار الضمّ، حقّها في ادّعاء

الإنتساب إلى ذلك الجوار. إذ إن الإدّعاء المذكور لا يستقيم مع تشكيلها والجبل أرض دولة واحدة. فإن فرادة الجبل وقدرتها على أن تلحق بها كل أرض جديدة مضمومة (وإن لم يسفر الإلحاق عن إكساب الأرض المضمومة **أصالة** الفرادة) هي صلب موقف الموارنة السياسي (ذي البعد التاريخي) من مسألة الأرض. وان تحمل الموارنة، قبل سواهم، عبء المحاماة عن هذه الفرادة هو، عند المؤرّخين الموارنة، مدار حرب كسروان، وهو – عندهم أيضًا – مدار تاريخ الموارنة. وهم أخيرًا يماهون ما بين هذا التاريخ وتاريخ لبنان نفسه إلى أقصى حدّ ممكن... إذ يجهدون في وراثة ما سبقهم منه ويعتبرون بدايتهم بداية جديدة فيه ويؤكّدون دفعهم عجلته، قبل سواهم، منذ هذه البداية إلى اليوم[٦٧].

التباسات إسلامية

في الجانب الآخر، يخوض الفرقاء المتضرّرون من هيمنة الموارنة حرب كسروان في أكثر من اتجاه. إلاّ أنهم يجمعون على هدف عام: إذا أمكن حصر قاعدة الموارنة التاريخية في الجبل الشمالي (أي استبعاد وجودهم في كسروان القرون الوسطى) أمكن أن يفرض عليهم شركاء مكافئون لهم في السعي التاريخي إلى تفريد الجبل. هذا إذا كانت الغاية هي هذا التفريد. أما إذا كانت الغاية هي المجانسة التاريخية ما بين الجبل وجواره، فإن حصر الموارنة شمال نهر إبراهيم يحيل إصرارهم على التفريد إلى ما يشبه الشذوذ، حتى ضمن النطاق اللبناني نفسه. فيسهل فضح ما في موقفهم من خروج على سويّة لبنانية يمثّلها تمثيلاً أصيلاً (اليوم) فرقاء أكثريون من حيث العدد ومن حيث المساحة العائدة لهم تاريخيًا. لكن الفرقاء المذكورين لا يكتفون، من الصراع على كسروان، برد دعوى الموارنة، بل هم يكسبون، بطبيعة الحال، حقوقًا لأنفسهم، في مساق هذا الرد نفسه. يكسب الشيعة – إذا ثبت أنهم كانوا الفريق المستهدف في حرب كسروان – موقعًا «لبنانيًا» على الأرض، لا تخوّلهم إياه مناطق انتشارهم عام ١٩٢٠، وإن كانت منهم أقليّة في بلاد جبيل وكانت لهم ناحيتا الهرمل وشمسطار وقرية هنا وقرية هناك في جبل لبنان. فيصير انضمامهم إلى «لبنان الكبير» نوعًا من استعادة الحق في «اللبنانيّة» له سنده التاريخي... الكسرواني. هذا بعد أن كان الإنضمام المذكور – في حينه – أمرًا رأت فيه طليعة مثقفيهم السياسيين «ابتلاع» جبل لجبل.

---

٦٧. سوف نعرض هذا الجانب، بتفصيل، في القسم الثاني من هذا الكتاب.

ويستبقي الشيعة حريّة توظيف هذا الحق في أحد اتجاهين : فهم إما أن يكونوا شركاء الموارنة في تفريد الجبل وتسويره أمام دعاوى الجوار ، أي أن يكونوا فريقًا له « أصالة » الموارنة أنفسهم في « اللبنانية » .. وإما أن يكونوا – من موقعهم الجبليّ المستعاد – دعاة مجانسة مع الجوار ... فهذا الموقع يدعم ، بمركزيته اللبنانيّة ، طلب المجانسة ، إذ لا يعود منطلق هذا الطلب هامشيًّا أو ملحقًا من حيث « لبنانيته » . ولا حاجة بنا إلى تأمّل طويل لنعثر في هذين الاتجاهين على تجسيد مسبق لقطبي الموقف الشيعي اليوم : القطب « القومي » العربي والقطب « الوطني » اللبناني ... أو – إن ارتضينا عبارة غير خالية من الابتسار : القطب السنّي والقطب الماروني . ولا مناص من القول ان الإتجاهين الشيعيين الممكنين لتوظيف « الحق في كسروان » يضمران تسليمًا عميقًا بالمنطق العميق لموقف الموارنة أي اعترافًا بافتقار الشيعة (وطوائف أخرى) إلى الحق في أن يكونوا طرفًا تام الأهلية في تقرير مجانسة لبنان أو تفريده ، ما داموا قد أُلحقوا به إلحاقًا . أما الدروز[٦٨] فلا ريب في أنهم يتحدّثون ، في لبنان الحاضر ،

---

٦٨. لم نعثر في نصوص معاصرينا الدروز على رواية لحروب كسروان . وهذا مظهر من المظاهر التي تشي بندرة المشاركات الدرزية في التأريخ للجبل . وهي ندرة لا تجانس طول المشاركة الدرزية في صنع تاريخ الجبل وكثافتها . إلاّ ان رواية الأحداث الكسروانية ليست هنا سوى مثال لتجاذب أردان الأرض بين الطوائف وللصور التاريخيّة التي يتخذها هذا التجاذب الرمزي عند المثقفين . لذا لا يصعب العثور ، عند مثقفين دروز ، على أمثلة توضح مثول الهم نفسه . يكتب كمال جنبلاط : « ولم يتعرّف لبنان طوال تاريخه وخاصة في القرون الحديثة القريبة منا ، إلى أي لون طائفي مسيحي للكيان وللدولة ... بل العكس كان هو الواقع ... فقد اصطبغ لبنان باللون المحمدي ومن ضمن هذا اللون ، وبشكل خاص ، بالصبغة الدرزية الإجتماعية والسياسية ... وعرف جبل لبنان المستقل استقلالاً داخليًا ذاتيًا ، وجبل لبنان الكبير عندما كان يتوسّع لضم مناطق الألوية المتاخمة الأخرى ، عرف الواقع السياسي اللبناني آنذاك « بجبل الدروز » في التسمية ، وفي كتب التاريخ ، وفي مراسيم اختيار الأمراء – أمير جبل الدروز أي أمير لبنان – وبالرغم من هذه الصبغة المحمدية لهذه الدولة الفاطمية الصغيرة التي كانت تشكّل الدرزية والشيعيّة بعض ركائزها الأساسية مع المسيحية والسنية – فيمَا كان لأمراء الشيعة من سيطرة سياسية وإقطاعية واسعة على مساحات ضخمة أيضًا من لبنان الشرقي الشمالي – بالرغم من هذه الصبغة السياسية المسيطرة ، فقد ناضل لبنان لأجل وجوده واستقلاله نضالاً ثوريًا دافيًا متصلاً جبارًا كنضال الجبل الأسود في البلقان ، وكجبل الدروز في سوريا ، وحافظ على وجوده واستقلاله متحديًا السلطنة العثمانية الاسلامية ، والاسلام السياسي في مفهومه للخلافة ... وهذا مما يدلّ على تطور بارز للفكرة الوطنية اللبنانية آنذاك » (...) « هذا الوعي السياسي المتقدّم نحو الروح العلمانية (...) قد ضيّعته وشتّتته ، ويا للأسف ، وقطعت جذوره إلى مدة طويلة محاولات بناء الوطن القومي المسيحي التي انبعثت منذ جيل وربع جيل تقريبًا » . جنبلاط (كمال) : **في مجرى السياسة اللبنانية : أوضاع وتخطيط** ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٨٣–٨٤ . يصرّح جنبلاط إذن ، من موقعه القوي في الجبل ، بما لا يقوله مكي ، مثلاً ، إلاّ مترددًا ، متحسبًا لرد فعل سني من هنا أو قومي عربي من هناك . ويدرج جنبلاط الشيعة مع الدروز في موقع كان الشيعة قد انقطعوا عنه ولم يسعوا لاسترجاعه من التاريخ إلاّ منذ سنوات قليلة . ويوزّع جنبلاط التعديلات على عناصر الصورة جميعًا : يأخذ معه الشيعة في رحلة سيطرة على أرض الجبل ، ويخفّف من الغلو الماروني في إبراز مسيحية الجبل ، ويضغط

من موقع أفضل من الموقع الشيعي. فهم يملكون لمواجهة الطرف الماروني على الأرض، إقامتهم في جانب من الجبل، لم يعد الموارنة أنفسهم – وهم ذوو موقع أكثري فيه – يملكون القدرة على الانكفاء عنه للتشكيك في كونه جزءًا من النواة اللبنانية أو في حمله الإسم اللبناني. فيؤدّي هذا التسليم إلى «لبننة» عهود درزية سابقة على وحدة الجبل: عهود الأرسلانيين والتنوخيين، ويؤدّي، بالتالي، إلى مزج الأصول الدرزية نفسها بلبنان، وهذه نهاية المطاف المرموقة في طلب التكافؤ. ثم إن الدروز يملكون غلبة ظلهم على عهدي الإمارة بعد الفتح العثماني... رغم ذلك كله تبقى لمعركة عين صوفر – في روايتها المارونية – مكانة على حدة في تاريخ الصلة بين الدروز والأرض اللبنانية. فهي مشاركة دامية مبكرة في جهد «التفريد» الذي يقدّم تقليديًا، صورة تاريخيّة تجمل فيها «أمجاد» الإمارة. ولا يستقيم اعتبار المماليك – من موقع درزي – أقل صلاحًا من العثمانيين لاحتلال موقع الخصم الذي يتم هذا التفريد بمواجهته. بل إن معركة عين صوفر «تغسل» – إن صحت العبارة – مظاهر التراوح البارزة في علاقات التنوخيين بكل من الصليبيين والدول الإسلامية. وهي تبدو «مقابلاً» لمرابطة المعنيين الأوائل في الشوف وغاراتهم على الفرنجة. يقدّم المؤرّخون الموارنة هذا «المقابل» لتستكمل به الحلقات الأولى من سياق سابق للعهد العثماني، يرسم جهد الدروز لتفريد الجبل في مواجهة ذات اتجاهين هذه المرة: الداخل القارّي وما وراء البحر.

أمّا السنّة فهم لا يرتضون أن تتكوّن هويّة الأرض اللبنانيّة إلاّ في مواجهة قطب واحد من هذين القطبين. فلا تفريد لهذه الأرض ينزع الشرعيّة عن تدخّل الدولة الإسلاميّة فيها أو عن دخولها إليها. بل ان ما يبدو غير شرعي هو جهد الآخرين، في أي زمن، لإبراز التفرّد في الطبيعة ولاخراجه إلى الفعل بالسياسة والحرب. واشدّ ما يكون الرفض السنّي لجعل التفريد

على توازن الموقف السني بـ «محمدية» متآلفة مع «الوطنيّة» اللبنانية الكاملة ومناهضة للسيطرة الغربية، وإن كانت مسلمة... في مكان آخر، لا يقف جنبلاط عند هويّة السلطة بل يشدّد على هويّة السكن: «وكان هذا الواقع للإمارة العربيّة يعكس واقع التكوين الديمغرافي الشعبي للبنان آنذاك – وخاصة لجبل لبنان والشواطئ المحيطة به: «بروسيا» لبنان المستقبل – هذا التكوين الديمغرافي كان مسلمًا، وخصوصًا في معظم الأقسام التي هي اليوم مسيحيّة الانتساب. ولا ننسى ان الشيعة عمّروا كسروان والبترون وجبيل وتولوها، وإقليم جزين مثلاً، وقبلهم أو بعدهم أو معهم الدروز، وكان السنّة يقطنون بعض المدن والقرى الساحلية لهذه المناطق... وهكذا كان شأن المتنين، بل شأن جزء واسع من الشمال الحالي... ولم يبدأ المسيحيون يفدون إلى أواسط وبعض أقسام من شمالي جبل لبنان وإلى جنوبه بشكل ملموس إلاّ في عهد متأخر جدًا (...)» راجع: جنبلاط: **مختارات في عيد ميلاده الستين**، بيروت ١٩٧٧، ص ٩٨... في مكان ثالث أخيرًا، يدخل جنبلاط في التفاصيل، فيسمي قرى، في مناطق مختلفة، كانت محمدية قبل أن تصير مسيحية. راجع: **حقيقة الثورة اللبنانية**، بيروت ١٩٧٨، ص ١٣٧ هـ ٢.

نتيجة نزاع مع الداخل... فهم، في هذه الحالة، يتماهون مع الداخل مصرّين على أصالة المجانسة ما بين أرض الداخل وأرض الجبل. أما الحدود التي يقبلونها لهذا التفريد، فهي حدود تنظيم الداخل لنفسه[٦٩]. لذا يتماهى المؤرّخ السنّي بالدولة المتدخّلة في كسروان، في عموميتها الإسلاميّة، واضعًا موئل الهوية، لا في فرادة الأرض، بل في المركز الذي يتكوّن حوله حقل هذه العموميّة ويتخذ منه صفته السياسية. في وجه السعي الماروني إلى تثبيت هيمنة سكنية - متّصلة تاريخيًا - للموارنة على أرض الجبل، يبرز السنّة انتساب مناطقهم الأصيل إلى الداخل، أوّلاً، ومقدرة السلطة العامة - أي سلطة هذا الداخل - على بسط ظلّها، من جديد، فوق الجبل، كلما حاول هذا الأخير أن يتكوّن طرفًا منفصلاً في وجهها. أي ان مقاييس الشرعية التاريخية هي عندهم مقاييس الموارنة معكوسة: يرجع الموارنة إلى حالات الاستقلال أو العصيان، ويرجع السنّة إلى حالات الطاعة أو الإخضاع. وتشكّل لحظات الصدام الكبرى (شأن الحروب الكسروانية) مناسبات تجمع الإختيارين في لحظة واحدة: فهنا يقف المؤرّخ السنّي مع المماليك ويقف المؤرخ الماروني مع الكسروانيين (وهم في حسبانه موارنة ودروز). ثم ان صيغة العلاقة بالأرض ليست واحدة في الحالتين. فهي علاقة امتلاك في الحالة المارونيّة وهي علاقة الحكم في الحالة السنيّة. لكن السنّة لا يختصون وحدهم بإبراز علاقة الحكم، وإن كان تعاقب العهود الإسلامية على لبنان يمتّن حافزهم للتشديد عليها ولتعيين وجه غلبتهم الأول فيها. فقد رأينا نجيب سليم الدحداح يستسلم للمنطق نفسه، ويحصر جهده للبننة المناطق الملحقة بلبنان الصغير في القول إن سلطة لبنانية مرت من هنا أو من هناك.

يبقى موقف المؤرخين المنتمين إلى طوائف لم يقل أحد انها حضرت حروب كسروان (أو لم تكن موجودة يومذاك). وقد رأينا بعضهم يتناول المصادر بحريّة قد تصل - عند أبي خاطر مثلاً - إلى حدّ الخفة... فيحسم في جمل عابرة جدلاً وقفنا على تشابك عناصره.

---

٦٩. يكتب عمر فروخ إن «هنالك أمة عربية واحدة عاشت بلغتها وأدبها وثقافتها، وبمذاهبها المختلفة أيضًا، منذ أقدم الأزمنة التاريخية ولا تزال إلى اليوم تؤدي رسالتها في الحياة. (...) هؤلاء العرب أمة واحدة ولكن لا تسعهم أرض واحدة، فهم يسكنون بلادًا متعدّدة، إلاّ انهم يشعرون شعورا واحدًا.

«أما صلتي بالعربي الذي يعيش في العراق ومصر والحجاز والمغرب الأقصى فصلة أخ (...) وكل ما يفرّق بيني وبينه انه يعيش في بلد آخر، فهو لا يتدخّل في إدارة دولتي كما ان ابن صور لا يتدخّل في إدارة بلدية بيروت. ولا يستطيع أن يتدخل في انتخاب نائب عن مدينة بيروت.» وهذا واضح وكاف. ففيه ان انفراد الأرض لا يؤسس الأمة. وفيه أيضًا ان حدود «استقلال» الدولة (اللبنانية) هي حدود ما يقضي به التنظيم الداخلي للأمة (العربية).

راجع: فروخ (عمر): **دفاعًا عن العلم، دفاعًا عن الوطن**، بيروت ١٩٧٧، ص ٤٥.

إلاّ ان الحسم ، في حالتي الخفّة والتمحيص ، لا يغفل عن الإشارة إلى تنوّع الكسروانيين (بقدر ما توحي به النصوص) . وهو – أي الحسم – وإن جرى مجرى تفريد الجبل ، لا يتعنّت في تولية أمر التفريد لطائفة بعينها . فتبدو الأرض مفتوحة ، مبدئيًا ، لفسيفساء من الطوائف تستبعد اول ما تستبعد هيمنة إحداها على الأخريات ، وإن كانت – كما سنرى في صدد مسائل أخرى – لا تقوى على استبعاد البحث (ولا الإنتساب) في الإنقسام الطائفي حول مشروع الدولة . على أي حال يتيح استبعاد الضلوع الكامل في الصراع الطائفي إمكانًا مبدئيًا للنقد يسعه تقريب الرواية التاريخية ، إلى هذا الحد أو ذاك ، من قواعد الموضوعية .

الإلباس المعمّم

في معظم الحالات التي عرضنا لها ، تقدّم الرواية التاريخيّة فريسة لـ « أنا مثاليّة » طائفيّة المصدر . ولا تنتسب هذه الأنا إلى التاريخ بل إلى أسطورة معاصرة . على أن التاريخ هو ، هنا ، مادة الأسطورة الأولى . ولا تقتضي ملاءمته مع سمات « الأنا المثالية » تزوير أحداثه بالضرورة . بل ان لذلك ، في العادة ، سبلاً أدق من التزوير . حين يروي المطران يوسف الدبس أحداث كسروان لا يخرج من لقاء الدروز والموارنة المفترض بعظة ما تتصل ببعث « قوميّة » للجبل كلّه ، تسلك طريقها التاريخي من شمال أرضه نحو جنوبها ، ويتولى الموارنة ، ثم الموارنة والدروز ، دفع عجلتها التي لا تقهر عبر القرون . لم يكن الأوان قد آن ، في مطلع القرن ، لبناء أسطورة سياسيّة للموارنة ، موضوعها الصلة بينهم وبين الأرض اللبنانيّة ، تخترق التاريخ وتجمله في آن . وكان همّ الدبس الأكبر أن يثبت ثبات الموارنة التاريخي على ولائهم للكرسي الروماني . وهذا همّ ذو مغزى مختلف... حين كتب الأب ضو ، بعد ثلاثة أرباع القرن ، روايته لحوادث كسروان إيّاها ، لم يخالف الدبس ، مخالفة جوهريّة ، في تعيين هويّة الفرقاء ولا في سرد ما جرى من وقائع عينية (مفترضة) . لكن ضو جعل للرواية وظيفة الشهادة على صحة أسطورة كان تكوّنها قد اكتمل . تمّ له ذلك ، قبل كل شيء ، بإضافة بعد ذاتي إلى الرواية مستقى من الأسطورة المعاصرة . يتمثّل هذا البعد في افتراض دوافع للموارنة غذت وقفتهم في المعركة وكانت لهم سابقًا وبقيت لهم لاحقًا . وليس عجبًا أن تكون هذه الدوافع – التي يفترض ضو انها طرأت على الدروز في حروب كسروان نفسها – هي الدوافع التي يفترضها المؤرخ عينه او يريدها لموارنة اليوم . وحين تضاف هذه الصورة الثابتة مقياسًا لدلالة الروايات التاريخيّة ، لا تعود الأحداث الشاذة ، صراحة ، عن

المقياس المذكور قادرة على الطعن فيه. بل يصير الشذوذ، على جاري عادته، إثباتًا للقاعدة. هكذا توحّد هذه الصورة الثابتة – أي، في الواقع، «الأنا المثالية» المعاصرة – تاريخ الجماعة. وهي توحّد أيضًا تاريخ الآخر، انطلاقًا، من صورته الثابتة، أيضًا، في علاقة «الأنا» الحاضرة به. ذاك ما يفعله تدمري، مثلاً، حين يستخرج «مخططًا انفصاليًا» – يوحي بثباته – يتشارك في العمل على تنفيذه الشيعة والموارنة. فإن «ثبات» المخطّط ينسبه، لا إلى ظرف تاريخي عبر، بل إلى «أنا» – هي «أنا» الآخر – لا تتغيّر. وما دام معظم المؤرّخين اللبنانيين – وبخاصة أولئك الذين يتصدّون للنطق باسم طوائفهم – يرسمون خطوط انقسامهم على هذا المستوى – وهو الأعمق – فإن «قوميّة الأرض» التي بدأنا هذا القسم بعرض نموذجها عند أنطون سعادة، تصير مقياسًا سلبيًا لمواقفهم. هذا على الرغم من أن بينهم عديدين يجعلون الانتماء إلى تلك القوميّة فعل إيمانهم المعلن. فلا يجاوز هذا الإعلان أن يكون قناع الانتماء العميق إلى قضية الطائفة، أو، على صعيد آخر، أداة تقاس بها – على سبيل تعريف الضدّ بالضدّ – درجة كبت ذلك الانتماء. وهو أمر لا يضير أبدًا فريقًا منهم يقيم «قوميته» (السورية أو العربيّة) على ركائز غير الأرض وسماتها... أو هو، في الأقل، يعتبر سمات الأرض عنصرًا محايدًا (وإن لم يكن ثمة غنى عن رقعة أرض واحدة) في تمييز القومية. لكن قوميّة الأرض تبقى الملجأ الوحيد لفريق آخر من مؤرّخي لبنان. يقع هؤلاء، منذ الخطوة الأولى، على تعدّد «الأنوات» أو الأساطير الذي أشرنا إليه لتوّنا. وهم يجدون في قوميّة الأرض – على وجه الدقة – عامل توحيد يعوّض آثار هذا التعدّد. إلاّ أن القول بوحدة الأرض لا يعود يكفي هنا لافتراض وحدة ما للأنوات المتواجهة... ولا القول بفرادة الجبل... لأن لبنان اليوم لم يعد جبلاً وحسب. هكذا يلجأ الفريق المذكور من المؤرخين إلى افتراض وحدة مركّبة – ومتناقضة إلى حد – لتاريخ لبنان، يؤسسها على نظرة وظيفية قوامها تكامل العناصر في وظيفة واحدة) إلى أرض لبنان.

الفصل الثالث

«عمل» الأرض التاريخي

الطبيعة والتاريخ

قصرنا البحث في ما سبق من الصفحات على أسماء هذه الأرض التي هي لبنان المعاصر... وما الصراع على كسروان، في نهاية أمره، إلاّ الصراع على اسم لبنان، من حيث علاقته بذاته أو بالأسماء المتدخلة فيه... انه الصراع على الانتساب إلى الاسم أو على نسبته... للاستحواذ عليه أو لاستغراقه أو لإيقاف اسم آخر منه وقفة الاستعلاء أو وقفة الندّ. ولا غرابة في اعتبار الاسم مدار صراع رأينا ما له من التعقيد وما فيه من الشراسة. فالمؤرخون، في العادة، لا يقودون الجيوش ولا يلون، الأحكام ليتصارعوا على الأرض أو على البشر. فتبقى لهم الأسماء. وهم لم يصلوا، في حدود ما رأيناه من جهدهم، إلى تبرير لوحدة الأرض اللبنانية الحاضرة، تحت اسمها أو أسمائها. هذا رغم انهم، جميعًا، ينطلقون من التسليم، لفظًا، بتلك الوحدة. وأقصى ما رأيناه من جهد المؤرخين، في هذا السبيل، هو ان تكون الوحدة ناتجة عن انحصار الأرض بين حدود «طبيعية» وعن حملها إسمًا (تكون هذه الحدود حدود ما صدقه) له عمق من التاريخ يبرّره. من أي تاريخ؟ من التاريخ الذي يكوّن لأحداث الزمن، فوق هذه الأرض المحدّدة، سياقًا حدثيًّا. أي من ذاك الذي يعتمد «الرواية» أسلوبًا ويجهد ليستخرج منها لا من خارجها هويّة لأرض أو لوطن. فتكون الهويّة هي «عبرة» الرواية. وقد أظهرنا – في حالة ضخّمتها ندرة النصوص هي حالة الحروب الكسروانية – كيف ان هذا النوع من التاريخ لا يفضي إلاّ إلى إبراز تفتّت الأرض والتغاير العميق بين «خطط» التوحيد التي يحوكها المؤرخون. في التفسير الوظيفي لتاريخ الأرض اللبنانية لا يعود «مكان» الوحدة هو التاريخ، بل الأرض. تملّك الأرض صفات جوهريّة تعلن وظيفتها أي نمط فعلها في الجماعات المقيمة عليها. ولا يعود للتاريخ، بصفته سياق أحداث، من مهمّة سوى الاجتهاد في إخراج هذه الوظيفة إلى الفعل. فتوحّد هذه

الوظيفة سياق الأحداث (أي تمنحه منطقه ومعناه) ولكن هذا السياق لا يصنعها. فهي سابقة – منطقًا – عليه، وفيها فرادة الأرض المسوّغ الدائم لوحدة اسمها. ولا تعود الحدود «الطبيعيّة»، في هذا النطاق النظري، ذات دور حاسم. وذلك ان الأرض برمّتها هي التي تتولى الوظيفة. فيصير مكان التشديد هو الداخل – أي جذع الأرض، إن صحت العبارة – وتبقى الأطراف، منبسطة كانت أو منقبضة، في الظلّ. ولا يعني ذلك ان «الخارج» هو بلا دور في هذه النظرية. ففي مواجهته تتكوّن – على جاري العادة – فرادة الأرض[١]. إلاّ ان الوظيفة هي للموقع وللتضاريس، لا للحدود، طبيعيّة كانت أم «تاريخية».

يضعنا هذا الإختيار، في الحالة اللبنانية، أمام ازدواج مباشر. فالموقع مزدوج: القارة والبحر. والتضاريس مزدوجة: الجبل والساحل (أو السهل). وتقوم النظرية الوظيفية في تاريخ لبنان على تحويل هذا الازدواج إلى تكامل (دون انكار لما فيه من تضاد تجعله النظرية موئل الإختيار لدى كل تحوّل تاريخي كبير). في هذا التكامل المفترض ما يقرّب النظرية المذكورة من نظرية الأرض القومية عند انطون سعادة. والحال ان «وظيفيّة» الأرض هي المدخل الوحيد الفعلي عند المؤرخين اللبنانيين (متّبعيها بالطبع) إلى موقف «قومي لبناني». وقد كان ميشيل شيحا هو من وضع هذه النظرية «قاعدة» لوحدة «لبنان الكبير» الذي كان محاميه، إن لم نضعه في عداد مهندسيه. ثم صارت نظريته قالبًا أعاد مؤرخون عديدون صبّ التاريخ اللبناني فيه. فتكوّنت منهم مدرسة لعلّها ما تزال أكثر المدارس نفوذًا في الكتابة المعاصرة لتاريخ لبنان[٢].

---

١. رغم ان الفرادة هنا هي فرادة تعدّد... «الشواطئ المضيافة»، و «الجبال المتكبّرة»، الأرض التي كانت «ألف مرة ملجأ» مما جعل سكانها «جمهورًا متنافرًا» يستبقي شيحا تميّزه عن الآخر وحذره منه كاملاً ويوصي بأن «نتوقف عن فتح بابنا أمام أي كان» CHIHA (Michel): *Politique intérieure*, Beyrouth 1964, pp. 27-28
ثم يقول في مكان آخر إن لبنان «وإن كان يتمثل ما يأتي إليه، فلا يجوز أن يتمثله ما هو خارج حدوده الطبيعيّة

٢. في الواقع ان والد هذه النظرية هو الأب لامنس وهو أب لأشياء كثيرة. لكن ما نجده عند لامنس هو عناصر وجوانب من النظريّة. أما اكتمال حبكتها وتحويل «أفعال» الأرض إلى وظيفة تقدّم أساسًا لتفسير التاريخ فهما يعودان إلى شيحا. ثم ان لامنس لم يكن يتحدّث، حين وصف هذه الأفعال – نفسها! – عن لبنان بخاصة... بل عن سورية. راجع:
LAMMENS (H.) SJ. *La Syrie, Précis historique*, Beyrouth 1921, v. I, pp. 1-2.

المتخالف والمتكامل

هذه العناصر التي أحصينا الآن نجدها كثيفة الحضور في مقالات ميشيل شيحا ومحاضراته. فنظرية الأرض لا تشكّل عند شيحا مستوى أول وحسب من نظريّة التاريخ والمجتمع اللبنانيّين. بل إنها البنية العامة لهذه الأخيرة. وما تبقّى – من نظريّة تعايش الطوائف إلى نظرية التمثيل النيابي –. ينبثق منها دون عناء ويأوي إليها. فشيحا لا يتعب من التشديد على فرادة البلد: «ان حالة لبنان فريدة في العالم»[٣]. وإذا كان أول وجه يبرزه لهذه الفرادة هو وجه التنوّع البشري، فهو لا يضع أي حجاب بين هذا التنوع وأصله في الأرض. نراه مثلاً، في نص رئيسي، يقدّم صياغة لوظيفة الأرض اللبنانيّة تكتنفها معطيات التاريخ الحاضر: «على أننا، بسبب أولاً من موقعنا في المكان، أي لأن أيّة قوة توصف بالعالمية لا تستطيع أن تهملنا تمتمًا (بالنظر إلى وقوعنا في مكان وعلى طريق لها الصفة العالمية)، وبسبب من أننا، ثانيًا، بلد جبال ما زال يمكن التحصّن فيها والدفاع عن النفس، وبسبب من أننا، أخيرًا، نملك، مع المناخ الملائم، واجهة واسعة مفتوحة على عرض البحر، جعلتنا الأخطار التي نحن عرضة لها – على شيء من المفارقة في الأمر – أرض لجوء، وملاذًا للمضطهدين والمنفيين، مع سائر النتائج والأعباء التي يرتّبها امتياز هذه طبيعته.» لكن شيحا لا يلبث، بعد هذا التشخيص الذي أراده صورة لوضع البلاد الراهن، أن يضيف إلى الصورة بعدها التاريخي، أي – هنا – الدائم. فلجوء المضطهدين إلى لبنان لم يبدأ أمس، بطبيعة الحال. وما يورثه احتشادهم على مقربة من البحر، من نزوع إلى الهجرة، هو نفسه «إلى حدّ ما» ما عرفه الفينيقيون، يوم ارتحلوا يزرعون مستعمراتهم في أرجاء العالم القديم «المعروف منه والمجهول»[٤].

من البيّن هنا اننا أمام صورة للأرض يبرز فيها الازدواج الذي أشرنا إليه في الموقع وفي التضاريس وتبرز أيضًا وظيفة الأرض التي تجاري، في ازدواجها الازدواج المذكور دون أي توسط. فالأرض اللبنانيّة ملجأ ومحطة في آن. ولما كانت تتولى هذه الوظيفة بجسمها كلّه فإنه يسع شيحا أن لا يكترث كثيرًا لمسألة الحدود. بعد أن يكتب ان أرض لبنان اليوم «مطابقة، على وجه التقريب، للبنان – فينيقيا الأصول»[٥] يضيف، دون أن يطرأ، في نصّه، تعارض

٣. CHIHA: *Ibid.*, p. 247.

٤. CHIHA: *Le Liban d'aujourd'hui (1942)*, 2e éd., Beyrouth 1961, p. 12.

٥. *Ibid.*

ذو بال ان لبنان الأصول هذا كان يمتد من عكا إلى طرطوس[٦]. وهو إلى ذلك يقدم شرائح الأرض وكأنها طبقات إراضيّة للتاريخ. فالأصول (فينيقيا) هي، قبل كل شيء، سلسلة المدن الساحلية. والجبل يوازي البحر، وهو اليوم «حقيقة ومجازًا عمودنا الفقري.» والرابية بين السلسلتين (أي البقاع)، كانت تسمّى «مع امتدادها الواسع إلى الشمال» سورية المجوّفة. «لكنها سميّت أيضًا، في العصر الروماني، فينيقية لبنان، ونحن لسنا من قد يعترض على شرعية هذه التسمية، وهي مطابقة أحسن مطابقة لطبيعة الأمور.» وذاك ان البقاع اليوم هو «أهراؤنا الأولى»[٧]. لأول وهلة تبدو شرائح الأرض إذن وكأنها تتوازى مع أحقاب التاريخ. الساحل فينيقية، والجبل عهود ما بعد الفتح الإسلامي، والبقاع اهراء اليوم يسند لبنانيّته مرجع تاريخي قابل للمعارضة. ولكن المستوى الأعمق، في روية شيحا للأرض، ليس توازي شرائحها مع المراحل الزمنيّة، بل هو تكامل هذه الشرائح في اداء وظيفة مركّبة: الساحل – المحطة والجبل – الحصن والسهل – الأهراء (الذي هو أيضًا المعبر إلى القارة أو إلى الصحراء). في هذا التكامل، لا في أيّة بنية أخرى تركز «القوميّة اللبنانيّة» أصولها. وعبر ثباته (أو ثبات العلاقة بين عنصريه الأولين، في الأقل) تطلّ الأرض على التاريخ وتفعل فيه فعلها الدائم. على ان «الأهراء» ليست بلا وقع نظري. فدخولها يعيد إلى مخيلتنا صورة الأرض القوميّة التي رصدناها عند أنطون سعادة: واحدة على تنوّع.

غير أن شيحا تاجر من المدينة. وهذا أمر لا يصح تناسيه إن شئنا إدراك طبيعة التوازن في نظرته إلى الأرض اللبنانيّة. فهذا الرجل الذي لا يكتم ان الجبل، في نظره، عمود البلاد الفقري، ولا يني يمتدح مزايا الجبل والجبليين (الصحة، التقشّف، محبّة العمل، نقاوة الأخلاق، إلخ...) لا يحوّل عينه، في الواقع عن البحر. هو «متوسطيّ» يقرأ تاريخ البلاد على واجهتها البحريّة، ويحب الجبل ملاذًا لا للمضطهدين وحسب، بل أيضًا من أمراض المرافئ والتجارة. هذا الملاذ ضرورة. ولعلّه يصح أن نصنع للبناني، في نصوص شيحا، صورة مركبة من عقل التاجر وطبع الجبلي[٨]. وإذا كان هذا كافيًا للتشديد على أهميّة الجبل

---

٦. *Ibid.*, pp. 12-13.

٧. في مكان آخر. يصف شيحا وقفة له على الليطاني في مواجهة حصن الشقيف. ويقول إن الجنوب «ليس معروفًا كفاية وليس محبوبًا كفاية»، رغم انه «لبنان الأزلي»، لبنان صور وصيدون. ثم يقرنه بعد «لبننته» على هذا النحو بالبقاع معلنًا ان على لبنان واجبات تجاه هذا وذاك.
Politique intérieure, op. cit., pp. 50-51.

٨. يندّد شيحا في إحدى مقالاته بتفسّخ التقاليد السياسيّة ويبدي أسفه لأن «الجبل نفسه أخذ يفسد»
Ibid., p. 307.

المستمرة ، عنده ، فلننظر في أثر البحر على المألفة التي يقوم بها لتاريخ لبنان. نجده يشدّد على « العيشة الخطرة » التي « قدّرت علينا » ، على « المغامرة الأزلية » التي انطوى وينطوي عليها دور صلة الوصل بين البحر والقارة[٩]. « فينبغي دائمًا أن نوقف السيل أو أن نمهّد له المجرى ، إن شئنا ألاّ يجرفنا معه.

« فنحن نتحكّم ، في الواقع ، تحكمًا متزايدًا ، بشبكة طرقات ضرورية ، طلب إلينا من هم أقوى منّا ويطلبون (...) حق المرور عليها. حتى إذا تركناهم يمرون ، واجهنا خطر الإغراق (إن كان العدو هو الذي يمرّ) وإذا رفضنا مرورهم وجب ألاّ ننتظر منهم سوى أن يغصبونا إياه (إن لم يردعهم عنه آخرون سوانا)»[١٠]. هذا الموقع «المرفئي» يقود شيحا إلى تحاشي اعتبار « استقلاليّة » الجبليين محركًا أول للتاريخ اللبناني. تبقى هذه الاستقلالية حاضرة عنده في وفود الأقليات إلى الجبل واعتصامها فيه وفي حركات التمرّد على الفاتحين. ولكن شيحا لا يتردّد في القول إن الأمويين والعباسيين والفاطميين « كانوا ، بعضهم تلو الآخر ، سادة الشاطئ الفينيقي القديم والجبل (...) »[١١]. ثم ان مرجعه التاريخي الأهم — وهذا جديد نسبيًا — هو فينيقيا لا تشكيلات الجبل السياسيّة. نراه مثلاً يستعيد مقارنة أقامها لامنس بين دويلات الصحراء السورية و « الجمهوريات » الفينيقية ، فيعثر على الفارق « لا من زاوية الحدود وحسب بل أيضًا من زاوية المناهج السياسية ». ثم يخلص الى القول « إن ثمة ما يدل على وجود مصالح متناقضة تبعًا لكون الشعب شعبًا بحريًا أو شعبًا من أقاصي الصحراء »[١٢]. حتى أن هذا التفرع الذي تقبّله الجبل — الملجأ يصير ، بصورة من الصور ، نتيجة ، وإن جزئيًا ، لتعدّد الطرق الذي يرمز إليه البحر. فثمة « منذ عهود الماضي البعيدة » قوّة توزّع اللبنانيين على القارات وأخرى تجتذب نحو منازلهم « أشكالاً بشرية تمشي » أي وافدين جددًا. « وتفسير ذلك في وجود الطريق وفي المعتقدات وأسباب القلق الدينية وفي المطامح التي لم تجد ما يلبيها ». ذاك ما جعل هذه الأرض « مكانًا يتكيّف به الناس من حيث جاؤوا ، وتتزاور فيه المدنيات وتتبادل العقائد واللغات والطقوس تحيّات جادّة ، بلدًا متوسطيًا قبل كل شيء ، لكنّه ، شأن المتوسط نفسه ، ذو تحسّس بشعر العالم »[١٣].

---

٩. *Le Liban d'aujourd'hui..., op. cit.*, pp. 9-10.

١٠. *Ibid.*

١١. *Ibid.*, p. 37.

١٢. *Ibid.*, pp. 28-30.

١٣. *Ibid.*, pp. 73-74.

على ان هذا الامتياز الممنوح للبحر ، وإن فسّره موقع شيحا – الشخص ، لا يعدم تفسيرًا في النظريّة نفسها . فالبحر واحد من مصادر التنوع ، لكنّه مصدر التمازج **الوحيد** . هل هذا حلم مائي يواجه صور الجبل الصخريّة؟ ينزع شيحا (السياسي ، هذه المرة) إلى العثور على مكان يغلّب عوامل التوحيد ويتيح التقاء « الشعب » ما وراء انقساماته . ولا يواجهه الجبل ، الوعر المسالك ، المتعدّد الشعاب ، بسبيل ممهّد لهذا اللقاء . هذا إذا استثنينا السبيل السلبي وهو الحذر المشترك من الغريب غير الجبلي . وهو حذر متفاوت لا يلغي حذر الجبليين بعضهم من بعض . في مواجهة الحواجز الجبليّة تبدو المرافئ أمكنة للالتقاء والتبادل إن لم تكن أمكنة للصهر . ولا ينكر شيحا ، متقفيًا أثر لامنس[١٤] ، فعل الجبل التقسيمي . إلاّ أنّه يداويه بفعل السواحل حيث يختلط الناس ، إلى هذا الحد أو ذاك ، وهم ينظرون إلى اختلاط مياه البحر . ويلوح التضاد الأخير ، عند شيحا ، في قلب وظيفة الأرض التاريخية ، تضادًا بين عنصرين من عناصر الطبيعة : الصخر والماء .

ثلاث حالات

تمد نظرية شيحا بتماسكها أكثر روايات التاريخ اللبناني شيوعًا . وليس أدلّ على شيوعها من ممارستها – مبسّطة – تأثيرًا لا يصعب رصده في كتب التاريخ المدرسي . والذين يأخذون بها هم أولئك الذين أنجزوا – أو باشروا – تواريخ « عامة » للبنان . من هذه الروايات نختار ثلاثة . كتب اثنتين منها مؤرخان مارونيان ، وتشكّل الثانية منهما « مذهبة » للأولى ... وكتب الثالثة مسلم سنّي يحدوه اختيار سياسي سوف نصل إلى تحديده . هؤلاء المؤرخون الثلاثة هم

---

١٤. كتب لامنس في مطلع كتابه عن سورية : « تملك سورية امتيازًا عز نظيره هو امتيازها بوحدة الأرض وبحدود واضحة الرسم ، لم ينعم الحظ بمثلها إلاّ على قليل من الشعوب : البحر والجبال والصحراء.
« في مقابل ذلك ، شاء حظ عاثر أن يكثر من المعالم والحواجز – ويا لها من حواجز ! – في قلب البلاد نفسها . وهذا تضادّ مخيف : فما تزال نتائجه ذات أثر . وهي تفسّر تعقيد المشكلة القومية في سورية . وكأن العناية حين رسمت إطار هذا البلد ارادت أن تجعل منه مهدًا لشعب . لكن الحوائل الجغرافية كانت ، بتضييقها الآفاق الداخلية ، تدعو ابن البلاد إلى الانطواء على نفسه وإلى الانكفاء على حياة العشيرة . من هنا انها بدت معيقة للشعور بالوحدة ، بالتضامن السلالي ، ومؤخرة ، إلى ما لا نهاية له ، يقظة الفكرة القومية . » LAMMENS: *op. cit.*, I, pp. 1-2. في الجزء الثاني من الكتاب نعثر على التتمة : « لم يكن ثمة أرض تبدو أكثر استعدادًا من هذه الجبال الوعرة ذات الأخاديد العميقة والجدران العازلة والبقع المنفصلة ، بفعل عوامل الجو ، لتصير ملجأ للأقليات وللعقائد المضطهدة (...) م م. II ص ١٢–١٣ لا ينكر شيحا شيئًا من هذا الكلام . بل يوظّفه في نظريته . لكنه يدخل البحر ، بقوة ، عامل توحيد في المعادلة .

فيليب حتي وجواد بولس وعادل اسماعيل. وهم لا يختلفون كثيرًا في ما بينهم ولا يضيفون كثيرًا إلى ما وجدناه عند شيحا. سوى اننا نجد مثلاً، في كتاب حتي، عنصرًا يغني بتعيين جديد الدور الذي رسمه شيحا للجبل. فهو ليس ملجأ لأقليات مضطهدة تتجاور ولا تتمازج وكفى. بل «(...) إن تكوين الجبال الطبيعي كان عائقًا يحول دون اتصال لبنان بالبلدان الشرقيّة الداخليّة وعاملاً جغرافيًا يجعل اتجاهه نحو بلدان الغرب. فلا غرو ان وجدنا مستوطنيه في الغالب يتّجهون بأنظارهم غربًا أكثر مما يتّجهون شرقًا.»[١٥] لا يعود الجبل إذن معزلاً ذا دور كلّي السلبية. فهو، إلى هذا الدور، يعيّن الجهة التي على سكانه ان ييمّموا شطرها، وهي جهة انحداره نحو البحر: الغرب. وليصير هذا التكامل بين البحر والجبل ناجزًا، يشدّد حتى على ان خاصة الجبل التقسيمية لا تنحصر فيه. فحتى فينيقية التي غلب على عهدها السكن الساحلي كانت مجزّأة. «(...) كانت فينيقية فيما مضى كناية عن مدن مستقلة في الحكم والإدارة مما جعل البلاد مجزأة إلى مجموعات قومية أو شبه قومية تشعر بالاستقلال وبالاكتفاء الذاتي حتى يومنا هذا»[١٦]. لكن هذا التعديل في دور الجبل لا يلغي الازدواج الذي عاينّاه عند شيحا: المحطة والمعزل. بل يضيف حتي إلى المحطة الساحلية محطة داخليّة: البقاع. فثمة «جسر أو ممرّ ضيّق يربط بين أجزاء عظيمة من الأرض ذات أهميّة كبيرة» وثمّة «ملجأ يحمي الجماعات ويعزلها.» والجسر هو في آن «الشاطئ والسهل المرتفع»[١٧]. وثمّة اختلاف في تكوين السكن البشري بين الجسر والملجأ. فسكان الجسر «كانوا بقايا طبقات بشرية، طبقة تعيش وتبني على أنقاض طبقة سبقتها. أما سكان الجبال فقد كانوا أشبه بالفسيفساء المتنوعة الألوان حيث تعيش الجماعة الواحدة إلى جانب الأخرى»[١٨]. رغم هذا الاختلاف، تظهر الأرض اللبنانيّة عند حتي، وكأنها تقوم، على مدى التاريخ، بدور متجانس، متكامل العناصر. تحفظ تنوّع السكان، تحفظ الاستقلال إلى حد العزلة، تحفظ التوجّه غربًا وتسهّل الإتصال، تجعل كل فتح صوريًا أمام فرادتها العنيدة. من الإنفتاح إذن إلى العزل، ومن عجن الموجات الوافدة إلى تجاور الجماعات المنفصلة، تتبدّى الأرض متنوعة في طبيعتها، لا مصلوبة على تاريخها.

تلك الوجوه المختلفة لوظيفة الأرض تبدو، عند حتي، متزامنة إلى هذا الحد أو

---

١٥. حتي: **تاريخ لبنان**. مم، ص ٨.
١٦. م م، ص م.
١٧. م م، ص م.
١٨. م م، ص ٨ – ٩.

ذاك... بمعنى اننا لا نلمح أحدها يغلب الآخر غلبة استراتيجية، مخلاً بتوازن الوظيفة كله طوال دور تاريخي كامل. هذا الخلل هو ما نراه متحققًا عند جواد بولس. في الإطار إياه، إطار ازدواج الساحل والجبل، يحل التعاقب محل التزامن علاقةً غالبة ما بين دوري الملجأ والمحطة. ويُضاف أيضًا عنصر آخر إلى هذه العلاقة – يردنا بصورة ما نحو شيحا – وهو ان المحطة هي الأصل وهي المطمح.

يؤسّس بولس وظيفة الأرض في نظريته للكتابة التاريخيّة. فهو يقول بوجود «سنن» ثابتة تحكم تسلسل الأحداث التاريخية، ويشكل اكتشافها (لارواية الأحداث) غرض الرواية التاريخية. وهكذا يرتسم خط قاطع يفصل ما هو عضوي في هذا الغرض عمّا هو هامشي أو نافل. فعند بولس أن للبيئة الجغرافيّة والمناخ دورًا أساسيًا في التوحيد والتفريق، و«الخصائص النفسيّة – وهي عناصر فطريّة أو غريزية، وراثية وثابتة نسبيًا – وقد صاغتها وأثبتتها شروط البيئة الطبيعية، تميّز الشعوب واحدها من الآخر، وتشكّل «المحركات» الرئيسيّة في نشاطاتها.»[19] أما «الطبائع المكتسبة»، أي العادات والتقاليد الاجتماعية وطرق المعيشة واللغة والدين والشرائع إلخ... فهي لا تنقل بالوراثة وتتغيّر. وهي لا تقوى على تبديل الطبائع الأساسيّة. حتى إذا وجّه بولس انتباهه نحو العصر الحديث، وجد ان التقدّم والاختراعات غيّرت «وجه عالم عصرنا». لكن الإنسان «لم يتغيّر في غرائزه الدفينة». و«الطبائع النفسيّة للمجتمعات لم تتبدّل قط منذ ما قبل التاريخ.» وما يتغيّر يفقد، عند بولس، شيئًا من قيمته ومن صلاحه، بالتالي، غرضًا للتاريخ. فإذا بلغنا نطاق «الأحداث» وصل التغيّر إلى حدّه الأقصى ووصلت القيمة إلى درجة قريبة من الصفر. لكن للطبائع «المكتسبة» التي ذكرنا، مشاركة، هي الأخرى، في التغيّر وفي نقص القيمة. فالتاريخ، بصفته علمًا، يعنى «بالميول» الطبيعيّة للتطور الإجتماعي و«بالاتجاهات» العامة للمجتمعات[20]. أي بما هو ثابت تحت الصيرورة التاريخية. وما هو ثابت مصدره الأرض. فهي عنصره.

حتى إذا وصلنا إلى لبنان، وجدنا، عند بولس، ما يدفعه إلى المبالغة (مبالغة إضافيّة) في وقع الأرض على التاريخ. فلبنان «أمة جغرافية» أو بتعبير آخر شخصيّة جغرافية، تعيش في داخلها، منذ أزمان بعيدة، مجموعة إنسانيّة (شعب، أمة) تكيّفت طبائعها الخاصة

---

١٩. بولس (جواد): **تاريخ لبنان**، م م، ص ١٤.
٢٠. م م، ص ١٦.

الأساسيّة ، أو القومية الطبيعية ، وبخاصة النفسيّة ، وتحدّدت بثبات تقريبًا ، وفقًا للشروط الطبيعيّة الاقليميّة والوراثيّة »[٢١] . تنتمي هذه « الشخصيّة الجغرافيّة » إلى القسم الغربي من الهلال الخصيب ، وفيه لبنان وسوريا وفلسطين. لكن ما يبدو « لأول نظرة » من تناسق وتجانس في رقعة هذا المستطيل ، لا ينبغي أن يخفي ما فيه من تعقيدات « التكوين » و « المناخ » و « التناقضات » الطبيعيّة الداخليّة التي « حكمت عليه بالتجزؤ القومي والديني والسياسي». فلبنان مفتوح على البحر ومنعزل تمامًا عن الصحراء. وهو «يؤلّف منطقة متوسطية وجبليّة محضة » . في حين ان سوريا وفلسطين « منفتحتان ، نوعًا ما ، من الشرق ، على الصحراء السورية »[٢٢] . ثم ان الجبال تساعد على الدفاع « بجهد قليل » عن لبنان. أما القطران الآخران فمفتوحان « شرقًا للغارات الأجنبية ، وبخاصة لنزوح القبائل البدوية من الصحراء الكبرى »[٢٣] .

يحمي الجبل إذن عزلة لبنان عن الصحراء ، ويمنع – كما عند حتي – انتسابه إلى آسية ، مكرّسًا بذلك هويته المتوسطية . هذه وظيفة الجبل الأولى ، وهي جغرافية بحتة ناشئة عن مجرّد وجوده على مقربة من الساحل وعن تكامله معه. لكن الجبل ليس مجرّد عازل ، بل هو حصن أيضًا « يتعهد الحرية والاستقلال » ويضيف إلى تحصين الشعب ضد العدوان الأجنبي ، حصانة أخرى من « استبداد الحكم الوطني . » وهذه وظيفة يزدوج فيها دور الأرض و « الطبع » الثابت الذي يستمده الشعب من هذه الأخيرة . وتبلغ الصورة كمالها حين يشير بولس إلى وجه ثالث من وجوه تأثير الجبل ، وهو ان ضيق الرقعة الزراعيّة فيه حمل السكان على « اعتماد النشاطات التجارية والملاحية ثم على الهجرة. إذ ان مجاورته للبحر (...) حثّت أبناءه على التنقّل ، وسهّلت لهم تبادل السلع والأفكار مع العالم الخارجي »[٢٤] . وليس هذا الوجه الأخير مجرّد إضافة إلى ما سبقه . بل يصح القول انه المحصلة العامة لأثر الأرض اللبنانيّة في سكانها عبر التاريخ . فهو يسمّي « رسالة هذا البلد » وهي التي بقيت تجارية – بحرية – ثقافية « طوال تطوّره التاريخي العادي » . يستثني بولس من هذا التطوّر « بعض الفترات الطويلة نوعًا ما ، حيث كانت ظروف غير عادية وعابرة

---

٢١. م م ، ص ١٩ .
٢٢. م م ، ص ٢١ .
٢٣. م م ، ص ٢٢ .
٢٤. م م ، ص ٢٤ .

نسبيًّا تفصل ما بين [البلد] والبحر ، وقد حكمت عليه هذه الظروف بالانهيار الإقتصادي وبالتجزئة السياسية والإقطاعية الأرضية »[٢٥].

هذه « الفترات الطويلة نوعًا ما » لا يقلّ مجموعها عن ثلاثة عشر قرنًا ! فبولس يقسم تاريخ لبنان إلى عهدين : ١ – « العهد البحري أو الفينيقي » الممتد من ٥٠٠٠ ق.م. إلى ٦٤٠ ب.م. وهو العهد الذي حقّقت الأرض رسالتها فيه ، فكان عهد « التجارة والملاحة والثقافة » ، في ما عدا البعض من فتراته . ٢ – « العهد القاري أو الاسلامي » ، وهو الممتد من الفتح الإسلامي ، إلى يومنا هذا . وكان عهد الإقطاعية الريفيّة الزراعية ، باستثناء فترات عاد فيها النشاط التجاري والملاحي إلى التغلّب[٢٦].

من البيّن ان التكافؤ بين العهدين – إذا سلّمنا بهذه القسمة – غير قائم . هو غير قائم من حيث طول المدة التي استغرقها كل منهما طبعًا . لكن ما هو أوقع في ميزان المقارنة من التفاوت الطولي ، هو التفاوت من حيث المطابقة بين تاريخ الشعب و « طبعه » المستمد من « رسالة » الأرض . في مقارنة هذا صعيدها تكون الغلبة للعهد الأول أيضًا . فهو يستوي أصلاً ، أي سويّة أو معيارًا يحيل العهد الثاني إلى عهد تغريب للأرض وللشعب عن نزوعها الطبيعي ... عهد لا ينقذه من السلب المطلق سوى تلك « الفترات » التي تظهر ، تحت الغربة ، ديمومة التوق إلى سويّة الطبع الأصلي . هكذا يظهر الجبل ، في الأصل ، حارسًا لوظيفة الساحل وحاضًا على تأديتها ويظهر انفكاكه عن الساحل وانفراده بطبيعته المنفصلة إخلالاً بالتوازن في وظيفة الأرض برمتها .

ولا يني بولس يجعل من أصالة الجبل في المتوسطيّة محصّلة ثابتة لكل حقبة يستعيدها من أحقاب التاريخ اللبناني . وهو يبدأ – مخالفًا حتي – بالتشديد على انخراط الجبل العضوي في تاريخ االعهد الفينيقي نفسه ، فعنده ان جبل لبنان « مأهول بكثافة »[٢٧] منذ ذلك العهد . وهو ينقل عن آبل Abel ان كل مدينة فينيقية « كانت تمد حدودها على لبنان إلى بعد يراوح من ١٢ إلى ٥٠ كلم عن الساحل ، فتزرع أراضيها بجلال تصل إلى علو ٢٠٠٠ م . بالحبوب والكرمة والأشجار المثمرة »[٢٨] . هذا الامتداد لا يخلّ بأولويّة البحر بل يؤصّل دور الجبل

---

٢٥. م م ، ص ٢٦ .
٢٦. م م ، ص ٢٧ .
٢٧. م م ، ص ٥٣ .
٢٨. م م ، ص ٥٣ – ٥٤ .

البحري . فـ « الخلاصة هي انه منذ بداية الألف الثالث ، بدأ البلد اللبناني (...) بتطوير نشاطه الملاحي والتجاري والثقافي . وكانت جبيل قد دشنت هذا النشاط منذ النصف الثاني من الألف الرابع . وهذا النشاط المحترف أضحى منذ ذلك الزمن الرسالة الأساسية للبنانيين خلال تطورهم عبر الآلاف من السنين »[٢٩] . وقد أسعف الجبل ، بحسب بولس ، استمرار التوجه البحري لبلاد الفينيقيين وصموده . وذلك بحؤوله دون توجههم نحو القارة . فهو بهذا يشكّل عنصر الفرادة في وضع بلادهم إذا قورنت بامبراطوريات مجاورة ، أدركت البحر ولم تفلح في التحول إلى ما كان الفينيقيون : امبراطورية بحرية . فالوضع الجغرافي هو الذي منع أوغاريت الفينيقية من الصمود في الشمال ومنع مصر من التحوّل إلى دولة بحرية . وكذلك العرب ، رغم « جهود الخلفاء الأوّلين ومساعدة أحفاد الفينيقيين »[٣٠] .

وحين يعبر بولس إلى العهد الثاني ، يختلف وضع البلاد في أمور ذات بال . لكنه لا يختلف حيث لا ينبغي له . فالدين واللغة تغيّرا ، في نطاق المنطقة كلّها ، ولكن « ببطء وبالتدريج »[٣١] . ورضخت ميول « الطبيعة » البحرية تحت ربقة السيطرة القاريّة التي حالت بين شعوب الساحل المتوسطي والبحر ، لأنها ، هي بدورها ، عجزت عن بسط ظلّها على البحر نفسه . إذ بعد فشل العرب في دحر البيزنطيين على المياه ، عدّة مرات بين أواخر القرن السابع وأوائل الثامن ، بات البحر مغلقًا أمام رعايا الدولة العربية وانقطعت المواصلات البحرية بين الشرق والغرب . وقد استمرّ المتوسط « منطقة معادية للدول القارّية الإسلامية في الشرق الأدنى » و « ميدانًا منيعًا للمسيحيين الغربيين » حتى أوائل القرن العشرين[٣٢] . منذ نكوص العرب عن البحر أيضًا ، انقطعت الهجرة الفينيقية إلى الغرب ، وغدت فينيقيا « جبهة » بين الإسلام والمسيحية . وكان لذلك أثره على النظم الاجتماعية . فبعد أن صار البر ميدانًا رئيسيًا للحياة الإقتصادية ، « برزت الإقطاعية كنتيجة حتمية للتقهقر الاقتصادي ، فاستقرّت في كل مكان في فينيقيا وفي بلاد الشرق الأدنى »[٣٣] . يضع بولس إذن عليّة التحوّل التاريخي ، بعد الفتح العربي ، في التغيّر الذي طرأ على المجال الطبيعي (إقفال الطرق البحرية) وليس في ذاك الذي طرأ بفعل الفتح على الصفات المكتسبة : اللغة والدين ،

---

٢٩. م م ، ص ٥٧ .
٣٠. م م ، ص ١٣١ – ١٣٢ .
٣١. م م ، ص ٢١٣ .
٣٢. م م ، ص ٢١٧ – ٢١٨ .
٣٣. م م ، ص ٢١٩ – ٢٢٠ .

بخاصة. وهو يعلن تقديره هذا دون لبس. يقول: «إن فقدان فينيقيا لمركزها وتقاليدها البحرية، بعد الفتح العربي الإسلامي، وفقدانها لشخصيتها القومية المميّزة، حدثا بسبب فشل العرب بانتزاع السيادة على البحر من البيزنطيين، أكثر منه بسبب الفتح العربي ذاته»[٣٤]. هل أدّى هذا الضمور الطارئ على الوسط الطبيعي، هذا الالتواء في بنيته، إلى إبادة الميول الناشئة عنه في «نفسيّة» الجماعات المقيمة فيه؟ يعترف بولس بأن «عملية تهجين كبرى» بدأت، مع الانكفاء إلى الريف الجبلي، بزراعته وحرصه على الاستقلال في عزلته، «تفرض نفسها في الأرض الكنعانيّة الفينيقية، فتغيّر معها الدور التاريخي القديم والميزات التي كانت لها»[٣٥]. لكن ما يكبت لا يبيد، ويلبث الأصل، في بطن الأرض وعمق النفوس ينتظر فرصة لينفض عنه الهجنة. هكذا «فالصفات الجوهرية التي كيفها الوسط الطبيعي للفينيقيين القدماء، بقيت، كصفات الشعوب الشرقية الأخرى، متواصلة، بعد الفتح العربي الإسلامي (...) وهذه الصفات لا تزال تحكم حركة تطور هذه الشعوب بوجه عام، حتى يومنا»[٣٦].

إلى هنا تغلب الوحدة. يغلب مثول الأصل، عبر الزمن، انكسار هذا الزمن عند الفتح العربي، ويحيله إلى عارض، وإن كان شديد الوطأة وطويل المدة. وتتلابس ثلاث حلقات، تتشكّل من توحّدها وحدة التاريخ، من أقصى الماضي إلى أدنى الحاضر. فمن حلقة الأرض الواحدة إلى حلقة الأصل الواحد إلى حلقة الزمن الواحد. ولا ريب ان الحلقة الأولى، في هذا التوالي، هي الأولى أيضًا، من حيث الفعل ومن حيث القيمة. إذ «يمكننا القول ان الإدراك الأساسي للوحدة القومية اللبنانية إنما هو مفهوم «الوطن – الأرض»[٣٧]. لكن بولس يعرف أن وحدة هذه الأرض ليست بالوحدة المطلقة. ثمة أولاً ثنائية الجبل – الساحل في التضاريس وثنائية البحر – القارة، في الموقع ... وقد علمنا ان بولس بعيد عن إنكارهما وانه يرسي عليهما فرادة هذه الأرض وان تكامل العنصرين في كل من الزوجين هو عنده قوام وظيفة الأرض. إلاّ ان الوحدة تظهر متشقّقة من زاوية أخرى، تنظر إلى تكوينها نفسه. فالجبل – العمود الفقري – ليس واحدًا، في المطلق. إنما هو فعلاً سلسلة من

---

٣٤. م م، ص ٢٢٠.
٣٥. م م، ص ٢٢١.
٣٦. م م، ص ٢١٥.
٣٧. م م، ص ٣٧٩.

الفقرات تفصل كلاً منها عن الأخرى جدران ووديان ، ذاك أمر لم يكن قد فات شيحا ولا حتي ، وهو لا يفوت بولس[٣٨]. وهو يطرح مشكلة لا تجد لها حلاً واحدًا عند جميع هؤلاء.

رأينا تشديد لامنس على « التضاد المخيف »[٣٩] في سورية بين الحدود الواضحة الرسم والحوائل الطبيعية التي تضيّق آفاق الداخل. وكان بولس نجيم قد أشار هو الآخر إلى « حالة التفتّت القصوى » التي فرضتها « طبيعة البلاد الجبليّة » وذكر النشوء المبكر في سوريا « لعدد غير متناهٍ من الدول الصغيرة المتصارعة أبدًا في ما بينها »[٤٠]. وتحدّث لامنس هو أيضًا عن « هذا الغبار من الدول »[٤١] الذي كشفت وجوده ، قبل المسيح بخمسة عشر قرنًا ، ألواح تل العمارنة. وتردّدت تحت هذين القلمين عبارة « ملجأ الأقليات » الذي صاره الجبل كنتيجة لمناعته ونتيجة للعوازل القائمة بين أقسامه أيضًا. وتبعهما شيحا في ملاحظة الظاهرة نفسها ، فأبرز « فسيفساء »[٤٢] الجماعات المتجاورة في الجبل. ثم استعاد حتي صورة الجبل – الملجأ والفسيفساء نفسها وأضاف أن كل طائفة فيه قد اكتسبت « طابعًا خاصًا مميزًا لهم حتى انه يصح لنا أن نقول انهم أصبحوا ما يشبه القوميات المستقلة ولا يزالون كذلك إلى عهدنا

---

٣٨. نجد صدى من هذا التصور الوظيفي ، حيث قد لا نحتسب ، عند كمال جنبلاط.
البحر أولاً : « على هذا الشاطئ الذهبي الجميل ، الذي شاهد ، منذ آلاف السنين. نشوء اول دولة مدنيّة ، ونمو وانتشار الفكرة القومية الأولى ، وقيام أول امبراطورية بحريّة وظهور أول شكل لنظام تمثيلي ديموقراطي (...) على مقربة من هذا البحر الذي كان لبنانيًا حقبة طويلة من الزمن (...) في هذه البقعة النادرة من العالم ، حيث يلتقي ويتعانق ويتفاهم البحر والجبل (...) في هذا البلد القديم الجديد ، « الألف والياء » والذي أعطى العالم قيمًا وأفكارًا ورجالاً ونظمًا وتألقًا ، يصح لنا أن نتفاءل (...) بقيام ديموقراطية صحيحة (...) ».
جنبلاط : « رسالتي كنائب » (محاضرة القاها سنة ١٩٤٧) في : **مختارات في عيد ميلاده الستين**، م م ، ص ٨٣–٨٤.
الجبل ثانيًا : « وهكذا كان انه كلما تعقد معتقد أو مذهب ، بفعل مختلف تيارات التراث ، ونقلص عن مستوى مفاهيم السهول والبايدي والصحاري الفسيحة ، لجأ إلى لبنان ينزوي في إحدى وديانه أو منبطحاته ... فلبنان في هذه الوجهة فسيفساء مصغرة لخريطة الشرق الأوسط ومصر والمغرب ... وكل قرية أو دسكرة إمارة صغيرة لها طابعها الخاص ... أوكأنه متحف حي لمخلفات الشرق التراثية ... »
جنبلاط : **حقيقة الثورة اللبنانية** ، بيروت (١٩٥٨) ، ط ٢ : ١٩٧٨ ، ص ٨٢–٨٣.
وما لا تصعب ملاحظته هو ان صورة البحر تستدعي فورًا حديث الدولة والقومية والمدنية ... أما صورة الجبل فهْي الفسيفساء. وهذه هي مشكلة رجل « الدولة » الجبلي : ينام – حالمًا – على الصورة الأولى ، ويستيقظ على الثانية. وتكون يقظته مزعجة أحيانًا.
٣٩. راجع أعلاه.
٤٠. JOUPLAIN: *La Question du Liban, op. cit.*, p. 2.
٤١. LAMMENS: *La Syrie, op. cit.*, t. I, p. 4.
٤٢. مثلاً في : CHIHA: *Le Liban d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 45.

هذا»[٤٣]. ولم يخرج عن هذا الوصف للأرض عادل اسماعيل ولا جواد بولس. فيبقى أن نعثر، في إطار هذا الإدراك، على العامل الذي يعوّض التفتّت ويستعيد وحدة «قوميّة» للبنان. فنرى أن بولس يجد هذا العامل في الأرض ووظيفتها التوحيدية. بينما يجد له عادل اسماعيل أصلاً آخر.

إذن، يلازم عادل اسماعيل[٤٤] فحوى ما يقوله لامنس وجوبلان عن تجزّؤ الأرض السوريّة (خاصّين بالذكر انطباقه على جبل لبنان). أما عامل التعويض عن هذا التجزّؤ، فهو يجده في التاريخ لا في الجغرافية. فوحدة الجبل (بل وحدة لبنان برمّته) تحقّقت مرة أولى على يد فخر الدين الثاني. تمّ ذلك بإخضاع مناطق الجبل لسلطة واحدة، وبإشراك العناصر الطائفيّة غير الدرزيّة (المارونية بخاصة) في أجهزة هذه الدولة وبالإفساح أمام انتشار النصارى في مناطق من الجبل لم تكن لهم فيها مواقع سكن قبل عهد الأمير وبإتاحة اختلاط سكاني، بالتالي، جعل من الطوائف – أو باشر جعلها، في الأقل – عناصر مجتمع مركّب، لا مجتمعات صغيرة متجاورة[٤٥]. هذه الوحدة الأولى، لم تدم بعد فخر الدين، وشهد وضع العلاقات الطائفيّة بين الدروز والموارنة (وهم صلبها) تحوّلات بلغت ذروتها

---

٤٣. حتي: **تاريخ لبنان**، م م، ص٩.

٤٤. ISMAIL (Adel): *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, t. I, *Le Liban au temps de Fakhr ed-Dīn II.*

٤٥. يكتب اسماعيل: «كانت خطة عمله، في هذا المجال، هي، قبل كل شيء، أن يلحق بنفسه الأقاليم المحاذية للشوف، ثم أن يوحد، في شعب واحد، جميع الطوائف اللبنانيّة، التي كانت، حتى ذلك الحين، بعيدة بعضها عن بعض، متحصنة خلف حدودها الطائفيّة (...)» إسماعيل، م م ص ٥٦ ثم يكتب: «موجز القول انه، في ظل حكم فخر الدين الليبرالي، شكل السنّة والدروز والشيعة والموارنة، ما بدا شعبًا واحدًا فعاشوا جميعًا، جنبًا إلى جنب، بروح التضامن والاحترام المتبادل.» م م ص ٦٦.

ولنشر بسرعة هنا إلى كون العلاقات الطائفية، في عهد فخر الدين، لا تبدو، في نظر مؤرخين آخرين، مصدّقة لهذه الوصف. فما يهمنا الآن هو ان اسماعيل وإن كان يرى «خطة» فخر الدين التي يذكرها، مؤتلفة مع موقف درزي تقليدي فهو لا يجعل منها استعادة لسابقة. ويهمنا أيضًا أن نشير إلى أن مؤرخًا آخر ينفي وجود هذه «الخطة» أصلاً، ويعتبرها أسطورة ابتدعت لتكون، هي، سابقة تبرّر هذا الكيان اللبناني الذي لم يظهر «بشكل واضح» إلاّ في عهد بشير الثاني... ويضيف انها برزت صغيرة «ثم نمت مع نموّ لبنان حتى أصبح فخر الدين، في نظر اللبنانيين، اليوم، رائد الإستقلال اللبناني ورمز الوحدة الوطنية.»

راجع: **الصليبي** كمال: «فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانية» في: **أبعاد القومية اللبنانية، محاضرات جامعة الروح القدس**، الكسليك، ١٩٧٠، ص ١١٠. وأهميّة الإشارة إلى هذا الرأي هنا، هي في انه رأي مؤرخ ينتمي، مع انتمائه إلى جبل لبنان، إلى الموقف النظري المقابل لموقف وظيفيّة الأرض. وهو موقف لا يجعل سياق الأحداث التاريخية ثابتًا تحتها (أي في الأرض) بل يراه متحركًا في دائرة الأحداث نفسها. وراجع: معالجة مسهبة لفخر الدين ومسألة الدولة: أدناه، القسم الثالث، الفصل الأخير.

الدامية في أواسط القرن التاسع عشر وكرّس لها عادل اسماعيل كتابًا آخر. هذا إذا ضربنا صفحًا عن وضعين آخرين لم يكونا أكثر هدوءًا بكثير هما وضع العلاقات الدرزية – الشيعيّة في عهد الأمراء الشهابيين (من بشير الأول إلى يوسف) ووضع العلاقات المارونية – الشيعيّة، في الشمال، خلال هذا العهد نفسه وقبله. رغم ذلك تصير الوحدة المذكورة، عند اسماعيل، مرجعًا يقاس عليه ما تلاه، ويؤخذ على ما تلاه انحرافه عنه. هذا المرجع، وهو تاريخي كليًا، أي محدود في الزمن ومتحصل من فعل بشري، لا يبحث له اسماعيل عن سابقة في بداية التاريخ أو في فعل الأرض. وإذا لم تكن الإشارات إلى العهد الفينيقي غائبة، عند اسماعيل، ولا السياق المباشر الذي انتهى إلى فخر الدين، فإنه لا يكترث أبدًا للبحث عن مجتمع أو عن دولة (أي في النهاية عن «وحدة») «استعادتها» وحدة المجتمع أو وحدة الدولة التي يعلن بزوغها في أيام فخر الدين. بهذا – أي بالاعتراف بالتفتت وضعًا أصليًا وبإبراز عامل تعويض للتفتّت هو السلطة السياسيّة ذات الموقع المحدّد في التاريخ – يختلف عادل اسماعيل (وهو أول مسلم معاصر كرّس جهدًا منتظمًا لتاريخ جبل لبنان) عن كثيرين من الكتّاب النصارى واكبوا تحويل الأمير إلى سابقة للدولة اللبنانية الحالية، بعد تأسيس لبنان الكبير.

وما دام علينا الإستغناء بالمثال عن الحصر، فلنقل إن اسماعيل يختلف، في هذه المسألة، عن جواد بولس مثلاً. فمع هذا الأخير نعود مرة أخرى إلى وظيفة الأرض، ونعثر مرة أخرى على الإزدواج. غير ان ما يزدوج، هذه المرة، ليس موقع الأرض ولا تضاريسها، بل وظيفتها نفسها. فالأرض توحّد بتفرّدها ويتأتى عن هذا التفرّد اعتصاب أهلها لمواجهة الخطر الغريب. وهي توحّد أيضًا بوحدة «الرسالة» المتأتية عن موقعها والمستمرة فيها، وإن كبتت ممارستها أحقابًا طويلة تحت ضغط الظروف. لكن الأرض هي التي تقسم أيضًا. وتلك خاصة ثابتة[٤٦] من خوّاصها لم يلغها ظهور فخر الدين أو ظهور أيّ سواه. ذلك ان «هذا التوزّع لسكان لبنان في تكتلات طائفيّة متميّزة، ليس وقفًا على الحقبة التي تبتدئ مع الإسلام. فخلال الآلاف الفينيقية التي سبقت المسيحيّة (...) كان

---

٤٦. لا يعني هذا الثبات ان فخر الدين كان بلا أثر. فمنذ عهده «أخذت هذه الجماعات الطائفية المختلفة تتطوّر معًا، تارة يحالفها التقدّم وطورًا التأخر، باتجاه وحدة تزداد عراها وثوقًا (...)» ومنذ عهده أيضًا «بدأ المجتمع القومي اللبناني (...) يعي وحدة مصيره» هذا المجتمع هو «اتحاد مختلف طوائف البلاد». (**بولس** م م ص ٣٣٦ – ٣٣٧) رغم ذلك لا تصل مواجهة فخر الدين للتجزؤ الى ما فرضته الجغرافيا. والوحدة التي يبدأها تستعيد، هي الأخرى، على مستوى جديد، ما كانت الأرض قد سبقته إليه.

الكنعانيون – الفينيقيون – يشكّلون تكتلات طائفية (...) كما ان شعوب فينيقيا المسيحيّة كانت مجزّأة كذلك إلى عدّة طوائف من التي انبثقت عن المسيحية. وهذه الظاهرة نجدها إحدى الصفات الدائمة والثابتة لتاريخ لبنان الطويل، وهي لا تزال حتى أيامنا هذه لكونها من فعل الظروف الجغرافيّة للبلد (الجبل، البحر، المناخ، الوضع، وغيرها...)»[٤٧] هذا الفعل المنسوب إلى الجغرافيا يزيده بولس تحديدًا حين يستعيد وصفًا، بتنا نعرفه، للجبل: «لقد قدّم جبل لبنان، بتكوينه الطبيعي المقسّم إلى مناطق، لهذه الجماعات، السياسية الطائفية المختلفة، ملاجئ أمن منيعة، حيث مع تقاربها في المكان، كانت تعيش منعزلة، تقريبًا، الواحدة عن الأخرى، وموالية، على الأرجح، لسيد أجنبي»[٤٨]. وقد أشرنا إلى ان العزلة لا تلغي النزوع إلى الوحدة. فهذا النزوع قائم، في نوازع الأرض أيضًا، وهو بتضافره مع العزلة، يفسّر ظاهرة يجدها بولس عرضيّة، هي ظاهرة التقاتل الأهلي. إذ «لم يكن الصراع والقتال الأخوي الذي كان، خلال هذا التطور الطويل يجعل بعض هذه العائلات اللبنانية يقف ضدّ البعض الآخر أحيانًا، إلاّ تعبيرًا عن رغبة كل فريق في توحيد مجموع مناطق لبنان تحت إدارته الشخصية. وهذه المجابهات كانت تحدث كثيرًا، فتكون جزئية، ومؤقتة خلال القرون التي مرّت»[٤٩]. هذه الفرق المتقاتلة لم يكن يفوتها، على ما يظهر، انتماؤها إلى أرض واحدة. فهي «غالبًا ما كانت تتعاون ضدّ المستبدين الغرباء الذين كانوا يحكمونها ويستثمرونها»[٥٠].

وإذا اخترنا التعميم، قلنا إن الوحدة اللبنانية لا تقوم على «الطبائع المكتسبة». هي لا تقوم على وحدة العرق لأن التركيب العرقي اللبناني محصلة تاريخية، ولأنه «لا يوجد عرق لبناني». وهي لا تقوم على وحدة الدين، لأن وجود التجمعات الطائفية هو «إحدى ثوابت» التاريخ اللبناني[٥١]. وفي جملة واحدة يصوغ بولس حلّه لمسألة التعدّد الذي لازم تكوين المجتمع اللبناني، الجبلي بخاصة. فتراه يقلب طبيعة الرابطة التي كان شيحا – السياسيّ – يحرص على إبرازها بين كيان لبنان وتعدّد طوائفه: وجد الكيان لإيواء التعدّد ولا استمرار

---

٤٧. بولس: م م ص ٢٥٨.
٤٨. م م، ص ٢٥٨ – ٢٥٩.
٤٩. م م، ص ٢٦٠.
٥٠. م م، ص ٢٦١.
٥١. م م، ص ٣٧٧.

لذاك إلاّ بهذا[٥٢]. اما بولس فيقول إن التعدّد «ليس سببًا بل نتيجة» لوجود البلاد. وعلّة التعدّد الجوهرية هي طبعًا، «في حالات البلاد الطبيعيّة» وهي العناصر الثابتة التي مهدت دومًا لتكوين جماعات طائفية متميّزة، متماسكة فيما يشبه الإتحاد»[٥٣]. هكذا نصل إلى تصوّر متماسك الجوانب لوظيفة الأرض، لا نعثر عليه، في اكتماله الأقصى هذا، عند شيحا، ولا عند حتي، ناهيك باسماعيل. وجوانب هذا التصوّر ثلاثة: ١ – الأرض اللبنانية فريدة من حيث التكوين في جوار مزدوج مختلف عنها، وإن كانت معبرًا بين طرفيه وإن كانت غربتها عن أحدهما ليست مكافئة لغربتها عن الآخر. وهي، بهذه الفرادة، واحدة. ٢ – الأرض نفسها واحدة بفعل الرسالة الثابتة التي فرضها عليها هذا الموقع نفسه. ٣ – الأرض نفسها متعدّدة، في داخلها، يفرض عليها موقعها استقبال التعدّد وتتقبّله تضاريسها. وليس إلغاؤه شرطًا لوحدتها. بل إن التعدّد يكمل التلابس بين الطبيعة والتاريخ. وتستبقي الطبيعة التكوين العام ورسالة الموقع عاملي تعويض يمنعان التعدّد من تفتيت جوهر الوحدة ويقصران «ضرره» على أعراضها.

الأرض والصيرورة

لا يجد هذا القسم وحدته إلاّ متى عرضنا الفصل الأخير منه على محك الفصلين الأولين. فأن تجد الأرض وحدتها في الوظيفة، يستتبع مبدئيًا أن لا تطال انقسامات أهلها هذه الوحدة ولا تلك الوظيفة. أي أن يكون ثمة قبول، عام إلى هذا الحد أو ذاك، بفرادة الأرض اللبنانيّة وبتكامل أجزائها في دور معيّن، منبثق من طبيعتها. ونحن لا نعنى هنا بالانقسامات الأهليّة، إلاّ بقدر ما نعثر لها على صورة بين صفوف المؤرخين. وقد رأينا هؤلاء المؤرّخين لا يركزون هويّتهم، جميعًا، في أرض موحّدة. فيستحيل أن يجدوا جميعًا، لأرض لا يقرّ سوى بعضهم بوحدتها، وظيفة واحدة يتحد في أدائها أهل هذه الأرض. ويستحيل أيضًا أن يرى الجميع – شأن «الوظيفيّين» منهم – في انقسامات أهالي هذه الأرض التاريخيّة، مجرّد علامة لفرادة هذه الأرض، تعكس جانبًا من الوظيفة (إيواء

---

٥٢. هذا مثال من نصوص عديدة. يسأل شيحا في صدد هذه «الأقليات الطائفية المتشاركة»، التي يتكوّن منها الشعب اللبناني: «لماذا نريد أن نغيّر بالشدّة ما أوجدته القرون؟» ثم يضيف «إن علّة وجود لبنان في الوقت الحاضر هي. على وجه التحديد، في التوازن الطائفي الذي يميّزه (...)

٥٣. بولس مم، ص ٣٧٨.

الأقليات) دون أن تضر بالوحدة الجوهريّة، المعبّر عنها في الوظيفة كلّها. وقد علمنا في معالجتنا لمسألة الخلاف على أسماء الأرض، ان مؤرخينا لا يقفون – بمعنى العبارة الحرفي – على أرض واحدة. فبعض الذين يقفون في الأرض – النواة ينطلقون من وحدتها ويجهدون لإلحاق الأجزاء المتبقية بوظيفتها هي. وبعضهم الآخر يبرز ان وحدة النواة نفسها هي ثمرة سياق متعثّر ويقرّ بأن الأجزاء «الأخرى» هي «أخرى» وإن كان هذا أو ذاك منها قد ألحق، في هذه المرحلة من التاريخ أو تلك، وإن كانت قد عادت فألحقت مرّة أخرى سنة ١٩٢٠. والبعض الأخير من مؤرخي النواة يتحاشى مسألة رقعة الأرض، ليشدّد على وظيفتها (المزدوجة) وهي الوظيفة التي تتعرّف فيها النواة على هويّتها. هذا الانقسام بين مؤرخي النواة لا يتبع خطوطًا طائفيّة بسيطة. فلا يمكن القول إن جواد بولس مؤرخ ماروني بالمعنى الذي نقول فيه إنّ بطرس ضو هو مؤرّخ ماروني. لكن أيًّا منهما لا يقع خارج السويّة المارونيّة أو – في التقدير الأبعد – خارج الدائرة التي تغلب فيها هذه السويّة. ورغم أننا نحتاج إلى التحليل اللاّحق برمّته لنمنح هذا الحكم تحديدًا كافيًا، فإننا نملك من الصفحات السابقة دليلاً أول على ان له حظًا ما من الصحة. هذا الدليل هو قولها باستمرار هويّة فريدة لأرض النواة، على الأقل، ثابتة – تحت تحوّلات التاريخ – على مدى التاريخ كلّه. وهو قول قد يسلّم به مؤرّخ سني أو شيعي – أو مؤرخ غير كاثوليكي، إن شئنا المغامرة بالتعميم – ولكن هذا التسليم يؤدّي به إلى هامش الثقافة المنتجة في طائفته، أي إلى هامش تصوّرها للتاريخ ومراجعه وإلى هامش موقعها السياسي في لبنان المعاصر، إلخ... أما مؤرّخو النواة القائلون بأنها هي نفسها حديثة التكوين... أولئك الذين لا يرجعون بميلاد لبنان التاريخي إلى ما هو أبعد من القرن السابع عشر، وقد لا يتجاوزون به بشيرًا الثاني، ولا تكفيهم الهويّة الجغرافيّة هويّة سياسيّة، ولا يجدون هويّة تلبث في الأرض حين ينقطع سياق التاريخ... فقد رأينا انهم، على وجه الجملة، من غير الموارنة. والذين نراهم يلازمون هذا الموقف – وإن وجد عند غيرهم أيضًا – هم أولئك المنتمون إلى طائفة الروم الأرثوذكس.

غير ان كون النواة نواة ليس أمرًا بلا وقع على المؤرخين القادمين من خارجها. وقد عاينّا في صدد مسألة الأسماء، رغبة جامحة عند هؤلاء في تمييز الذات عن النواة المذكورة أو في إلحاقها بدائرة أوسع منها بكثير لتبهيت فرادتها أو إلغائها. ويغلب الموقف الأول عند المؤرخين الشيعة ويغلب الثاني عند السنّة، وإن أمكن العثور على الموقفين معًا عند هذا أو ذاك من مؤرخي الطائفتين. ولكن النواة – بصفتها هذه – هي أيضًا موضع رغبة جامحة من أولئك

الذين لا ينتمون إليها. وقد عاينّا ذلك في عرضنا «صراع» المؤرخين على كسروان. في هذا الصراع يظهر المؤرخ الشيعي أقدميّة لوجود طائفته في قلب النواة، تمنحها حقوقًا في هويّة هذه الأخيرة. ويظهر المؤرخ السنّي طولاً في ذراع الدولة السنيّة، يبدو له «عاديًا» بحيث يلحق النواة كلّها بهويّة هذه الدولة... إلخ... لكن المؤرخ الماروني يحرص، هو الآخر، على تهميش هؤلاء «الغرباء»، في النواة، فيمنح طائفته – وشركاءها في العهد اللاحق، أي الدروز – أبرز الأدوار، في المواجهة، ويختار لنفسه خصوصية الأهالي العصاة، لا عمومية الدولة المخضعة. فتبدو، في مواجهة الرغبة الشيعيّة في الانتساب والرغبة السنيّة في الإلحاق، رغبة مارونيّة في الانفراد، تجهد في أن تستبقي للمواقع تراتبها المعاصر.

في إطار هذا التقابل، يظهر التاريخ مقسّمًا والأرض متشقّقة. أما «وظيفيّة» الأرض التي بعثت أملاً في تأسيس تاريخ «عام»، أي تاريخ للدولة، فتظهر تعبيرًا عن موقع خاص، يصح القول انه يفرض غلبة ولا يصح القول انه يفرض إجماعًا على ما هو مبدأه: أي على فرادة الأرض الواحدة. هذا الافتراق هو الخلاصة التي أوصلنا إليها التحليل السابق. ولكن هذا التحليل أثار أسئلة لم تجد لها جوابًا فيه. ما الذي يأتي به التاريخ عند مؤرخين يركّزون التاريخ في الأرض ويجعلون منها أصلاً له؟ كيف ينظر مؤرخون آخرون إلى العلاقة بين انتسابهم إلى أصل يخرج عن الخصوصيّة اللبنانيّة ونزوعهم إلى الاندراج في هذه الخصوصيّة؟ ما هو الأثر الذي يتركه افتراق الأصول على بنية الروايات التاريخيّة، متى وضع في الإعتبار نزوع كل أصل إلى تعيين مفاصل الزمن عند التحولات التي يرى فيها استعادة له (أي للأصل)؟ ما هي الكثافة التي تبقى للزمن نفسه حين تصير استعادة الأصل غاية ثابتة لمحتواه ومقياسًا لقيمته؟ هذه الأسئلة وما يمتّ إليها بصلة هي مدار القسم التالي من هذا البحث.

القسم الثاني

الأصل والزمن
أو من هم المردة؟

الفصل الأول

المناظرة

الاستشراق وزرع الفتنة

مع إطلالة خريف العام ١٩٠٢، أطلق الأب هنري لامنس، في مجلّة **المشرق**، جدالاً قيّض له أن يجرجر أذياله تحت أقلام المؤرخين اللبنانيين حتى يومنا هذا. ذاك هو الجدال حول مسألة المردة والجراجمة والموارنة. وقد اختلفت أشكال المشاركة فيه متخذة صورًا لا يخلو تباينها من الدلالة. فمن الملفان المدقق الذي يمحّص كل ما تصل إليه اليد من نصوص في المسألة إلى ذاك الذي يختار موقفه دون مبرّر معلن أو سند مثبت، ثم «يقول كلمته ويمشي». ولم تكن مواقف العابرين أقل إفصاحًا عن **مواقعهم** من مواقف المدققين. هذا من ناحية. ثم إن المناظرة التي بدأت بين الراهب اليسوعي وآباء من الموارنة، اتسعت حلقة المشتركين فيها مع مرّ السنين، فشملت نصارى من طوائف أخرى ومسلمين. هذا من ناحية أخرى. إلى ذلك عرف المغزى أو – إن شئنا – الدافع الراهن للمناظرة تحوّلات سايرت بعض المنعطفات الكبرى في تاريخ لبنان المعاصر واندرجت، كل مرّة، في الصورة القائمة لشبكة العلاقات الأيدلوجيّة التي تشد إليها – بين أشياء أخرى – جهد التأريخ اللبناني. هذا أخيرًا.

كان لامنس قد أخذ ينشر، منذ مدّة طويلة، في **المشرق**، حلقات كتابه **تسريح الأبصار في ما يحتويه جبل لبنان من الآثار**. ولم تكن الحلقات العديدة التي سبقت حلقة العدد الثامن عشر من المجلّد الخامس مثارًا لردود فعل تذكر. أما هذه الحلقة الأخيرة فحركت تباعًا مراجع مارونيّة، بعضها علمي – طائفي وبعضها الآخر علمي وحسب. وعوامل التحريك مجملة – وإن على صورة غير تامة – في المقالة نفسها. فلامنس نفسه يبرز السطوة العظيمة التي أحرزها المردة، منذ ظهورهم أيام معاوية بن أبي سفيان، والدور المحلّي الذي اتخذته السطوة المذكورة. فـ «من غريب أمر هذا الشعب انه لم يبد في بادئ ذي بدء

ضعيفًا ضئيلاً بل نراه جاثمًا فوق مشارف لبنان ضابطًا مضايقه شاغلاً كل نقطه الحصينة على مدى طوله من الشمال إلى الجنوب وليس من يقوم في وجهه بل كثيرًا ما ينقض من مراكزه الحريزة فيغزو المعاملات القريبة دون أن يرد أحد هجماته. ولم يزل أمر هؤلاء المردة في اشتداد حتى صار كل الملهوفين والمطرودين من أهل الوطن وأصحاب الفاقة يلتجئون إليهم ويلوذون بحمايتهم ويزيدونهم عددًا وقوة.»[1] صورة المردة هي إذن صورة الملاذ الحصين وهم أقوياء في المواجهة لا يكتفون بالاحتماء بل يبادرون إلى الهجوم. هذا الملمح الأخير يحفر إلى عمق جديد صفة رأيناها، وكان لامنس بين أوائل ناسبيها إلى الجبل اللبناني والمروّجين لثباته عليها: صفة الحصن المقاوم. وهي صفة رأينا أيضًا ان الموارنة يتعرّفون فيها إلى الشبه بين تاريخهم والأرض التي توالت أحداثه عليها.

أما الأزمة فنشأت من ان لامنس، وهو يرسخ صورة الموارنة عن الأرض، حرم الموارنة أنفسهم أن يلازم اسمهم مبادرة كانت تقاليدهم تقدّمها على انها الأولى في رسم هذه الصورة للأرض بالفعل التاريخي لا بالرواية وحدها. لم يقطع لامنس باستبعاد المماثلة بين الموارنة والمردة. إلاّ انه ابرز اختلاف المؤرخين في هويّة هؤلاء وخلص إلى وضع الاجتهادات كلها على قدم المساواة، أي إلى استضعافها جميعًا. وهو يبدأ بتاوفانوس، أقرب المؤرخين القدماء إلى الحدث. فيستدل من قوله «المردة دخلوا لبنان» على انهم جاؤوه من مكان آخر. ويستدل من إشارته إلى انهم كانوا «١٢ ألف رجل مسلّح» وان اسمهم اليوناني يعني فرقة من الجند أو طابورًا «على انهم لم يكونوا شعبًا كبقيّة الشعوب بل كانوا على هيئة عسكرية ونظام حربي يفلحون الأرض وقت السلم وهم على أهبة لمباشرة الحرب في أي ساعة كانت.» ثم يؤكّد انهم كانوا جندًا في خدمة الروم: فهؤلاء «هم الذين تقدّموا إليهم بالمدافعة عن الثغور الشامية وهم الذين صرفوهم عنها وأنزلوهم في نواحي آسيّة الصغرى (...)». هذا كلّه يجعله المؤرخ اليسوعي موضع اتفاق بين القدامى. وفي هذا الاتفاق ما فيه من شك مسبق في أن يكون الموارنة هم المردة. حتى إذا تساءل لامنس عن أصلهم أو جنسيّتهم، أجاب ببسط الخلاف. فنراه يشير إلى «بعض الأئمة» من الموارنة (السمعاني، الحاقلاني، مرهج بن نمرون، الدويهي...) وليس فيهم من يرقى عهده إلى ما قبل القرن السابع عشر الميلادي، وإلى بعض الأوروبيين كبارونيوس ولوكيان، وهم يقولون «إن المردة هم الموارنة». وحجّتهم

---

١. لامنس (الأب هنري): **تسريح الأبصار... في المشرق**، م ٥ (١٩٠٢) ص ٨٢٦، وفي: ط ١٩١٤، ج ٢، ص ٤١، مم.

الأولى، حسب لامنس، انه لم يكن في لبنان القرن السابع شعب من النصارى سوى الموارنة، وان المردة داوموا على الغزو، بعد الصلح الأول، ولم يتفرّقوا، الاّ في أثر معاهدة ثانية عقدها يوستنيان مع عبدالملك وأرسل إليهم من أخرجهم «بالوعد والوعيد إلى بلاد الأرمن (...)». ولا ينكر لامنس ما في هذا الاحتجاج من قوّة؛ فهو «يبيّن ما في هذا البحث من المعضلات.» من ثم يشير صاحب **تسريح الأبصار**... إلى الحجّة المضادة، وهي ان المردة غرباء وانهم كانوا يتبعون الروم (تيوفانس)، بينما كان الموارنة قد «خلعوا عنهم ربقة ملوك الروم كما يظهر من تواريخهم ومن علائقهم مع الملكيين أنصار بوزنطية وملوكها». أخيرًا يخلص لامنس إلى التمييز بين ما هو ثابت وما هو متروك لاختيار القارئ: فمن «المقرّر الثابت ان ظهور الموارنة كأمّة مستقلة قد اتفق مع عهد حروب المردة في لبنان. وإن لم يسلّم القراء بأن الموارنة هم المردة فإنه لا سبيل إلى النكران بأنه قد وجدت بين الفئتين علاقات ودّية»[2].

التقليد المكتفي

هذه «العلاقات الودّية» — وإن نمّ التشديد عليها عن تحفّظ في الصياغة عند لامنس مصدره الشعور بخطورة رأيه — لم يجدها مطران بيروت المؤرخ يوسف الدبس وافية بحق الموارنة[3]. فكان أن سارع إلى نشر ردّ على الأب اليسوعي، في العدد العشرين من مجلّد **المشرق** نفسه، تحت عنوان «المردة والموارنة». ويظهر منذ مطلع الرد ان المناقشة، في نظر الدبس (وفي نظر لامنس أيضًا، بدليل التحوّط الذي يسم لهجته) ليست مجرّد معالجة لحدث تاريخي قطعت القرون صلته بالحاضر. فهو يقول بعفوية ان «للموارنة» (لا للمؤرخين منهم دون سواهم) موقفًا من المسألة. وذلك بعد أن يوضح للامنس انه غير مأخوذ باثباته المتحفّظ للآراء المختلفة فيها[4]. ثم لا يلبث، وهو يشير إلى ثقته بخلوص نيّة لامنس، أن يوضح ماهيّة الخطر الذي يتعرّض له الموارنة من جراء الرأي الذي عبّر عنه هذا الأخير.

---

٢. يجد القارئ شواهد هذه الفقرة في **المشرق**، مم، ص ٨٢٧ – ٨٣٠، وفي ط ١٩١٤، ج ٢، ص ٤٢ – ٤٤.

٣. سنرى ان الدبس عاد، بعد اختتام المناظرة في **المشرق** إلى محاولة توفيق تقفل باب الجدل فاعتبر الجراجمة والمردة إخوانًا في المارونيّة وإن لم يكونوا قومًا واحدًا وصادق على وجود «علاقات متينة» بين أطراف هذا الثالوث.

٤. «قالت أبوّتك الجليلة في مسألة المردة وظهورهم بغتة بلبنان وخروجهم منه ذهب العلماء فيها إلى مذاهب شتى وانك لا تبدي فيها رأيًا (...) وظهر من أساليب كلامك ومجموعه انك تجنح إلى الرأي المخالف لرأي الموارنة بهذه المسألة (...)». الدبس (المطران يوسف): «المردة والموارنة»، في **المشرق**، مم. م ٥ ج ٢٠ ص ٩١٥.

فيقول إن لامنس لم يقصد «إجحافًا بحق الموارنة أو إنقاصًا بكرامتهم» ويعلن أمله في أن يربح إلى جانبهم بالإقناع «عالمًا ضليعًا شهيرًا لمحاماة هذه الحقيقة التي حاماها كثيرون من علمائنا وإن لم تكن لها أهميّة كمسئلة ثبوت الموارنة الدائم على الإيمان الكاثوليكي»[٥]. وهذا التحفظ الأخير جوهري الدلالة. فالبرهان على ثبات الموارنة التاريخي في الكثلكة هو المدار الطاغي لكل ما تركه علماؤهم، منذ الدويهي، من تواريخ طائفيّة. وترتيب مسألة المردة بعده في الأهميّة لا ينتقص من أهميّة المسألة المذكورة بل يزيدها بروزًا. وذلك انه، تحت قلم حبر من طراز الدبس يستعيد ترتيب الزمني بعد الديني من حيث الأهميّة. بينما يقدم ثبات الموارنة على الكثلكة مفتاح تاريخهم الديني، يقدم تصوّرهم لحقيقة الصلة بينهم وبين المردة مفتاح تاريخهم الزمني. أما هذا التصور الأخير فيصوغه الدبس على الوجه الآتي: «اننا نحن الموارنة نعلم ان المردة اسم للموارنة لقّبهم به أعداؤهم في القرن السابع وان المردة والموارنة امّة واحدة (...)»[٦].

لا يهمل الدبس طبعًا مناقشة موقف المخالفين. وحجّته المباشرة عليهم تتمثل في معاملة للنصوص القديمة مناظرة لمعاملتهم النصوص نفسها. فهم يأخذون بعض العناصر من هذه النصوص على ظاهرها ويتأولون في بعضها الآخر. أما هو فيظهر ان ما يخالفون به رأي الموارنة هو، في جانب منه، من باب التأويل، ثم يتأول ما تظهر القراءة البسيطة لنصوص القدماء انه مخالف لرأي الموارنة. لكن حجاجه لا يقتصر على هذا. فهو يبدأه باحتجاج على أولئك الذين لا يأخذون برؤية الموارنة أنفسهم لتاريخهم، معتبرًا هذا الأخذ سنّة مكرّسة. فـ«من عادات المؤلفين الحميدة أن يعتمدوا في تاريخ كل قبيلة على ما دوّنه علماؤها ومؤرخوها وعلى ما يظهر لهم من تقليداتها العامّية والثابتة مفضلين ذلك على كل ما سواه من أخبار المؤرخين الأجانب عنها». ولا مبرّر، على ما يرى الدبس، لاستثناء الموارنة من هذه الثقة، وعلماؤهم مجمعون في هذا المبحث. لم إذن «إذا أتى هؤلاء العلماء بشيء يخص ملتهم ازدروا شهادتهم[٧] وشكوا في صحتها (...) ولم يرعوا تقليداتنا العامّة والثابتة الراسخة من أقدم الأيام

---

٥. الدبس: م م، ص م.

٦. م م، ص م.

٧. علّق الأب لامنس الذي كان في هيئة تحرير **المشرق** هوامش على رد المطران الدبس، حاول فيها أن يدفع ما اعتبره تجنيًا أو شططًا من الأخير. فكتب مثلاً معلقًا على عبارة ازدروا شهادتهم: «لا تظن ان أصحاب الرأي المخالف يزدرون شهادة هؤلاء العلماء لكنهم يرونها حديثة العهد.» م م، ص ٩١٦، هـ ١.

إلى الآن في عقل كل ماروني بل دوّنت في مجامعهم كالمجمع اللبناني الذي صرّح بأن أصحاب الغزوات المبحوث عنهم إنما هم قدماء الموارنة »[٨].

التاريخ العمومي والشؤون الخصوصية

هذا الإنخراط الحميم لحقبة المردة بين عناصر الهويّة المارونيّة عاد إليه الدبس في أكثر من مناسبة أخرى (وإن كان رأيه في الجانب التاريخي من المسألة قد عرف أكثر من تحوّل) وتبنّاه أيضًا في هذه المرحلة من الجدال ماروني آخر هو الأب أنسطاس الكرملي، وبدا ان لامنس نفسه، كما أشرنا، لا يجهله. فالمطران يوسف دريان الذي سوف نجده طرفًا في المناظرة، يذكر رسالتين خاصتين وجهها إليه مطران بيروت وأنهى الثانية منهما بالأسطر التالية: « فهذا ما لخصناه بإيجاز بيانًا لقفل باب هذا الجدال من نحونا. ولا شك ان كرم أخلاقكم يولينا الحق بأن نشهر رسالتينا هاتين إذا اقتضى. اللهم إلاّ ان كان ما نعهده باستقامتكم وعلو مداركك يحملكم على ملافاة الخطة التي يوجبها رأيكم الجديد في شأن الطائفة وعلمائها فتشهرون سيادتكم ما يصدّ المضادّين عن الاستناد إلى كلامكم في مضادّتكم فما أُشهر مطبوعًا لا بد من الإحتياط منه بمطبوع »[٩]. ولا بدّ ان نلاحظ، في هذا « الانذار » الموجّه من مطران إلى آخر – برغم ما احتوى عليه من مديح – ان الدبس يجد نفسه في وضع القائم بواجب طائفي ويعتبر موقف دريان – الذي سنعود إليه – مروقًا من هذا الواجب، بل تخريبًا لجهد القائمين به لا يحلّ لمطران. فيرى الدبس لزامًا عليه أن يوجه إلى زميله دعوة « سرّيّة » للتوبة، ملوّحًا بالتشهير به أمام الطائفة إن هو لم يفعل[١٠].

---

٨. الدبس: م م، ص م.

٩. دريان (المطران يوسف): **البراهين الراهنة**.... مم، ص ١٢٨ – ١٢٩.

١٠. ردّ الدبس في مقالة ثانية بعنوان « ليس الجراجمة المردة » (**المشرق**، م ٦، ج ٩، ١٩٠٣) على مقالة لامنس الثانية المنشورة في م ٥ ج ٢٤، ١٩٠٢، وعلى مقالة الأب أانسطاس الكرملي المنشورة في م ٦، ج ٧، ١٩٠٣. وما ينبغي الإشارة إليه – بعد أن عاينا أسلوب مخاطبته لدريان – هو تفاوت لهجته بتفاوت مواقع كل من الثلاثة الذين يردّ عليهم. رأينا بأيّة حيطة يخاطب الدبس اليسوعي البلجيكي الذي يرغب في كسب « أبوته الجليلة » إلى صفة. ورأيناه من جهة أخرى يتوجّه إلى « زميله » دريان بحنق فحواه التهديد وغلافه المديح المهذّب. أما الكرملي، وهو أب ماروني بلا رتبة أسقفية، فيحاول الدبس لسعه بسخريته. يقول الكرملي إن كلمة مردة فارسية لا حظّ لها من الاشتقاق العربي أو الإرمي ... فيردّ الدبس « لو قال ذلك أعجمي لاغتفر قوله وأما أن يقوله سرياني ماروني عربي فلا يغتفر له » ... ثم يعلّق على تردّد الكرملي بين أقوال متعدّدة في أصل المردة، فيقول « هذه ثلاثة أقوال مختلفة فليقل لنا على أيها يعتمد » (م ٦، ص ٤٠٨) بعد ذلك يرد قول الكرملي إن تيوفانس سمّى الجراجمة مردة « لنكتة بديعيّة

أما الكرملي فيشدّد على اندماج الموقف الماروني من مسألة المردة في تنشئته الطائفية، مؤكّدًا ان رأي لامنس كان له من الوقع عليه ما أخلّ بركن من أركان استقراره النفسي. هكذا يؤكّد أوّلاً انه «ماروني قح» يبذل مهجته ونفسه بطيبة خاطر في سبيل الدفاع عن وطنه وطائفته (...)» ثم يجعل فوق الطائفة والوطن، الله وصورته أي الحق مشدّدًا على ضرورة ترسّمه في كل أمر. بعد ذلك ينتقل إلى وصف الطامّة التي ألمّت من جراء مقالة لامنس فيقول: «وكنت منذ أن حلمت قد نشأت على هذا الرأي وهو «ان المردة والموارنة قوم واحد» وقد ناضلت عن هذا المذهب أشدّ المناضلة في كل فرصة سنحت لي. (...) فما كدت أستشف من وراء سطور [لامنس] رأيه الشخصي (...) إلاّ وتقلّبت عليّ بوادر الإستياء والغيظ لرؤيتي انه ينسف بخطة قلم واحدة صرحًا كنت إخاله ممردًا وقد كابد آباؤنا عرق القربة في انهاض دعائمه وتمكينها على أسس تكاد تكون مكينة. وما طالعت مقدمة تلك النبذة إلاّ وجئت على آخرها بلمحة من البصر لشدّة التأثر الذي أصابني وأنا لا أكاد أعي شيئًا.»[١١] على ان الكاتب الذي لا يلبث، بعد البحث، أن ينضم إلى موقف لامنس يضيف فورًا إن «كل هذا كان جزافًا أو من حدّ باب البوادر». ثم يعلن انه، بعد أن استرد هدوءه، عقد العزم على الدخول في بحث تاريخي للمسألة خالٍ من الغرض. وهو يجمل، من ثمّ، نتائج هذا البحث في نقاط خمس يتبنّى بها، بلا تردّد، ما كان لامنس قد أوحى به دون جزم. ولا يخفي في النهاية ما عاناه من ضنك وهو يصرّح بما صرّح به: «فهذه كلّها حقائق أصبحت عندي مثبتة راهنة يعزّ عليّ ذكرها لأنها تخالف كل المخالفة ما صرّح به آباؤنا وكتّابنا. إلاّ أنّ الحق أحق أن يقال ويتّبع»[١٢].

لم يكن انفعال الكرملي وحنق الدبس وحرج لامنس علامات وحيدة على مساس هذه المناظرة بمثال الأنا الماروني وبشبكة العلاقات المعقّدة التي تتماسك خيوطها حول هذا المثال. ففي الرواية التي قدّمها دريان لمراحل الجدال يخبر بأن الكرملي، هو الآخر، وجّه إليه رسالة

تاريخيّة» فيقول «من يصدّق ان توافان تكلّم في تاريخه بالألغاز؟». (م م، ص ٤٠٩) إلخ، إلخ... والعناصر التي تلتقي لتحدّد لهجة الدبس في الرد على كل من مناظريه بليغة الدلالة. فهو يبدي احتمالاً لخلخلة المعتقد الماروني في صدد المردة من الخارج... أقوى من احتماله لهذه الخلخلة من الداخل. وذلك ان في هذه الخلخلة الأخيرة بداية شق لجبهة الطائفة، أي بداية اقتفاء لفكرة «غريبة». وحين تأتي الخلخلة من راهب ماروني مقيم في بغداد، يعتبرها الدبس «تجرّؤًا» فيردها بالسخرية العلنية. أما حين تأتي من مطران ماروني آخر، فهو يجد نفسه مضطرًا إلى اعتماد السريّة وإلى معالجة الأمر بالحسنى والحزم معًا إدراكًا منه لخطورته.

١١. الكرملي (الأب أنسطاس): «المردة أو الجراجمة»، في **المشرق** م٦، ج٧ (١٩٠٣)، ص ٣٠١ – ٣٠٢.

١٢. م م، ص ٣٠٤.

خاصة معترضًا على فحوى مداخلته الأولى في المناظرة أو على « قسم » من هذه الفحوى ، إن شئنا الدقة . « وقد أردف كلامه هذا ببراهين جديدة وجاوبناه على كل ذلك بكتاب خاص أيضًا ورد الجواب منه عليه بتاريخ ١٥ تشرين الأول [١٩٠٣] به يظهر الإقتناع بكل قضيّتنا مظهرًا من الفضل والتجرّد ما أنطقنا بالثناء عليه . » ولم يكن دريان – على مناعة موقعه – أقل تحرجًا في عرض موقفه من الكرملي . فهو قد نشر مقالته الأولى في الموضوع غفلاً من التوقيع . ثم وجد نفسه مضطرًّا إلى توقيع اسمه على الثانية لأن الدبس كان قد رد على الأولى بمقالة موقّعة ، فلم يجد هو بدًا من إشهار إسمه لزومًا لآداب المناظرة[١٣] . ثم ان **المشرق** نفسها كانت قد ضاقت بالمبارزة بعد مقالتين للامنس ومقالة واحدة للكرملي ومقالتين للدبس وبضعة هوامش ذيّل بها لامنس مقالتي هذا الأخير . فكان أن نشرت إعلانًا أغلقت به صفحاتها أمام المتناظرين[١٤] واضطرتهم للإنتقال إلى حرب الكراريس ومن ثمّ إلى حرب الكتب . لكن المجلّة حين آنست في كريريسة الدبس الأولى ميلاً إلى الملاينة ومتابعة – ولو جزئية – للامنس على رأيه ، لخّصت هذه الكريريسة في باب « مطبوعات شرقية جديدة » متفائلة بالاقتراب من موقف يوفّق ما بين المتناظرين . هذا التوافق كان وهميًّا إلى حدّ بعيد . فإن ما أثبته الدبس في **الجامع المفصل**... ، وما أثبته دريان في **البراهين الراهنة**... أظهر ان الشقّة لا تزال واسعة... هذا ناهيك بصمود لامنس عند موقفه وبالتقارب ما بين الكرملي ودريان .

مع من؟ ضد من؟

من البيّن ، بعد ما تقدّم ، ان المواقف في هذه المناظرة كان لها تأثيرها في مشاغل راهنة ، ومن المرجح أن تكون قد تأثرت ، من جانبها ، بهذه المشاغل . على ان ما ينبغي أن نتحاشى الوقوع فيه هو اعتبار أحد الفريقين (الدبس) صادرًا عن مجرّد التشبّث بالتقليد الماروني ،

---

١٣. يروي دريان هاتين الواقعتين وسواهما في تأريخه لمراحل الجدال في **البراهين الراهنة**... م م ، ص ١٠ – ١٥... ويثبت الدبس تأريخه للمراحل نفسها في **الجامع المفصّل**... ، م م ، ص ٤٢ – ٤٧... وفي رواية دريان وقائع لا نجدها في رواية الدبس الذي يحاول ، من جانبه ، تلخيص المداخلات .

١٤. هذا هو نص الإعلان الذي نشرته **المشرق** في الجزء التاسع من مجلدها السادس (١٩٠٣) : « بعد مقالة السيد المفضال والمطران الجليل يوسف الدبس والملاحظات السابقة لم نعد نرى داعيًا لمواصلة هذا البحث ومن ثمّ لا نقبل رسالة لأحد في هذا الصدد . فلكل أن يفحص ما جاء به الفريقان من الأدلة ويرتأي ما يرى فيه وجه الصواب جريًا على قول القدّيس أوغسطينوس : « فلنلازمن الوحدة في عقائد الإيمان والحريّة في الأمور غير الثابتة والمحبّة في كل شيء . » م ٦ ص ٤١٣ .

يواجه بتشبثه هذا فريقًا آخر حداه إلى خرق هذا التقليد تعلّقه المجرّد بالحقيقة العلميّة. كانت المسألة أعقد من هذا. ولا بد، للإلمام بتعقيدها، من التوقّف قليلاً عند مضمون وجهات النظر، أي عند صياغة المتناظرين الظاهرة لمواقفهم من موضوع النقاش.

نلاحظ أولاً ان الخلاف على الوقائع بين لامنس والدبس خلاف محدود في ظاهره. فلامنس الذي يبرز اختلاف العلماء في أمر الصلة بين الموارنة والمردة، يقطع بحدّ أدنى هو وثوق العلاقات بين الطرفين. ويقول أيضًا بالتعاصر بين ظهور الموارنة «أمة مستقلة» وظهور المردة[١٥]. هذا في مقالته الأولى. في الثانية، التي ظهرت بعد ردّ الدبس الأول. يجعل لامنس الموارنة مقصودين خصوصًا بقول تيوفانس «ان كثيرين من أهل البلاد احتموا في ذرى»[١٦] المردة... ويجعلهم هم الأنباط في قول البلاذري «إن جماعة كثيرة من الجراجمة والأنباط والعبيد الأباق ضووا إلى الروم»[١٧]. ثم يضيف في مقالة ظهرت في العدد التالي إن الموارنة امتزجوا بعد دخولهم لبنان بقليل «امتزاج الماء بالراح» بآراميين كانوا يقطنون أصلاً سواحل لبنان الشمالي ووسطه، «وامتزج بهم أيضًا بقايا المردة والجراجمة الذين تخلفوا في لبنان»[١٨]. وما يتحصّل من هذا كلّه هو ان المردة والجراجمة واحد وأنّهم أتباع الروم طرأوا على لبنان بأمر من هؤلاء ثم انسحبوا بأمر منهم أيضًا وبقيت منهم بقايا امتزجت بالموارنة الذين هم طارئون أيضًا، هاجروا إلى لبنان، في غضون الحقبة نفسها. هؤلاء الموارنة، في قول لامنس، فريق ملحق بالدور السياسي – العسكري الذي اضطلع به المردة. وهم في ذلك فريق بين عدة فرقاء. أما الجهة التي اتجهت إليها مقاومة المردة ومن معهم فهي المسلمون، وليست الروم، بأي حال. فقد ضبطوا مناطق واسعة من سورية المفتوحة، وذلك بعد الفتح بنحو أربعين سنة. وشاغلوا المسلمين بهجمات كثيرًا ما كانت تبقى دون رد، مستثمرين انشغال الأمويين بحروبهم مع خصومهم من المسلمين... وظلّوا، حسب قول البلاذري عن الجراجمة (الذين يعتبرهم لامنس، متأثرًا نولدكه، والمردة فريقًا واحدًا) «يستقيمون للولاة مرة ويعوجّون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم»[١٩] إلى أن سحبهم يوستنيانوس بعد الصلح الثاني مع عبدالملك بن مروان. أما الموارنة فكانوا معهم، بالولاء،

---

١٥. **المشرق**: ج ١٨، م ٥، مم، ص ٨٣٠، وط ١٩١٤، ج ٢، ص ٤٤.

١٦. **المشرق**: ج ٣، م ٦، مم، ص ١٣٣.

١٧. م م، ص م.

١٨. **المشرق**: ج ٤، م ٦، مم، ص ١٦٧.

١٩. البلاذري: **فتوح البلدان**، القاهرة ١٩٥٧، القسم الأول ص ١٨٩.

ولكنهم لم يتبعوهم في الانسحاب. ولنعد إلى إبراز عناصر الصورة العامة التي تستخرج للموارنة من رواية لامنس. وهي ان الموارنة والوا الروم والتجأوا اليهم وانهم قد يكونون مدينين لهم بتحوّلهم إلى «أمة مستقلة» في الجبل اللبناني وان هذا التحوّل تمّ في سياق مجابهة مع المسلمين بقيت المبادرة فيها بين أيدي الروم من البداية إلى النهاية وبقي الموارنة، خلالها، فريقًا ملحقًا بسياسة الدولة البيزنطية.

هذه هي، إن شئنا، «الصورة التاريخيّة» للموارنة، في نظر لامنس، أي انها عناصر الشخصيّة المقترحة على الموارنة، لتخترق التاريخ وتكون «مغزى» لأحداث الحقبة المدروسة، ومقياسًا تعرض عليه الأحداث اللاحقة في تاريخ الموارنة. والصورة المذكورة، لا أحداث الحقبة المدروسة في ذاتها، هي الموطن الفعليّ للخلاف بين لامنس والدبس، وهي المصدر الذي غذا الانفعال المميّز لمواقف الآباء الموارنة في المناظرة، وهي، في نهاية الأمر، مدار المناظرة كلها ومدار ما لحق بها من مداخلات منثورة في نصوص المؤرخين اللبنانيين، على امتداد القرن العشرين.

لم توافق هذه الصورة هوى في نفس المطران الدبس. وهو، في ردوده على مختلف المتناظرين بعامة وعلى لامنس بخاصة، لا يكتفي بتفنيد الرواية التي يعتمدها هذا أو ذاك من بينهم لأحداث الحقبة المردائية... بل انه يعرض مباشرة لهذه الصورة بالذات، صورة الموارنة المستخرجة من الأحداث المذكورة، فيرفضها ويقترح صورة بديلة منها.

رأينا ان الدبس يدعو إلى الأخذ بما يعتبره تقليدًا أجمع عليه مؤرخو الموارنة أنفسهم في المسألة المطروحة. وهو إذ يركّز هذه الدعوة في مبدأ عام، فيجعل تقاليد كل أمّة مصدرًا موثوقًا به، على وجه الإجمال، لماجريات ماضيها، إنما يوكل إلى التاريخ - بدليل السياق - مهمّة محدّدة: جلاء الصورة التي تتعرّف فيها الأمة إلى نفسها. هذا التعرّف لا يستقيم، على ما يظهر، إلاّ بقدر ما تكون الأمة، ممثلة بمثقفيها، هي صانعة الصورة المذكورة. بعد تثبيت هذا المبدأ - وهو وجه من وجوه استقلال الطائفة - يعمد الدبس إلى أداء الصورة التي يستقيها من أحداث الحقبة المردائية، في تأريخ الموارنة لها. فنقع معه (رغم ان الشقة بين روايته للأحداث نفسها ورواية لامنس ليست شاسعة فعلاً) على صورة مضادّة، في كل نقطة منها، لتلك التي رسمها لامنس. يقول: «إذا استقرينا التواريخ الصادقة رأينا ان اسم المردة سمّي به في القرن السابع للميلاد بعض المسيحيين الساكنين بلبنان لتمرّدهم على من كان من ملوك الروم شاذًا عن الإيمان الكاثوليكي مقابلاً لاسم ملكيّة لمن بقي من المسيحيين المذكورين مسالمًا وطائعًا للملوك المذكورين. فكان اسم مردة وملكية متقابلين دالّين في

البدء على غرضين مدنيين كما كان في ما بعد إسما قيسي ويمني (...) وأبوتك (...) دافعت حق الدفاع وأحكمه عن ان الملكية من سكان سورية ولم يأتوا إليها من محل آخر. فكما ان الفريق الواحد وهو الملكية ليس من قائل بأنه غريب عن سورية ولبنان أو أتى إليه من الخارج فكذا يلزم أن يقال في الفريق الآخر (...) لأن الفريقين كانا معًا وفي بلاد واحدة ولم يسمّ كل منهما بما سُمّي به إلاّ للفرق بينهما»[٢٠].

إذا كان هؤلاء المردة هم الموارنة (وهو ما يراه الدبس في مقالته هذه)، فإن مكوّنات الصورة التي يطلبها هذا المؤرخ لطائفته معروضة بغاية الدقّة: أسّس الموارنة كيانهم السياسي الأول في وجه الروم أصلاً، وليس في وجه العرب المسلمين، على وجه التخصيص. والروم المقصودون هم ملوك بيزنطية الخارجون على الكثلكة وأشياعهم. فكان هذا التأسيس منطلقًا سياسيًا – عسكريًا برزت ابتداءً به أمانة الموارنة للكنيسة الكاثوليكية في صورتها المناضلة، السياسية. وللملوك الذين «تمرّد» عليهم الموارنة (فصاروا «المردة») وجود محلّي: أولئك هم الملكيون المحليون، وهم لا يزالون يدعون إلى اليوم بـ«الروم» أي أتباع كنيسة القسطنطينية[٢١]. فيكون هؤلاء الروم المحليّون هم الندّ المحلّي (السوريّ بالمعنى الأوسع) الذي نهض وجود الموارنة السياسي ليواجهه. ولا بدّ لنا أن نلحظ، بين الآثار الأولى لهذه الصياغة، إرجاع ولاء الموارنة للكرسي الروماني إلى ما وراء الحروب الصليبية بعدّة قرون. وهو أمر رأيناه محورًا لتواريخ الموارنة كلّها، إلاّ انه فيها أمر متّصل بالعقيدة أولاً، يختلف توظيفه السياسي، وهو ثانوي، من عصر إلى آخر ومن مؤرخ إلى آخر. ها هنا نجد هذا الولاء ممتدًا، لأول مرة، في نضال سياسي، فيجعل الدبس من المواجهة بين الموارنة والملكيين مواجهة بين «غرضين مدنيين»[٢٢]. وأعظم وقعًا من هذا الامتداد – على أهميته – إبراز مكان الموارنة، في تصوّر الدبس، من البلاد التي كانت مسرح الصراع خلال المرحلة

---

٢٠. **المشرق**، ج ٢٠، م ٥، مم، ص ٩١٧.

٢١. من المحتم، حين ينظر إلى بيزنطية من لبنان، أن يلتبس على الناظر موقعها الرمزي، فيحار في أمر الجهة التي ينظر إليها: أهي الشرق أم الغرب؟ فبيزنطية، عنده، شرقية، بما هي كنيسة، غربيّة بما هي دولة. لكننا نجد التباسًا مشابهًا في قلب موقع الطائفة المارونيّة نفسها. فهذه طائفة شرقية، لكنها الوحيدة، بين الطوائف الشرقيّة القديمة، التي احتفظت بولائها للكنيسة الغربية.

٢٢. **المشرق** ج ٢٠، م ٥، م م، ص ٩١٧، لكن الغرضين. عند الدبس ليسا مدنيين» وحسب. فهو يقول في القسم الأول من الجملة نفسها ان تمرّد المردة كان «على من كان من ملوك الروم شاذًا عن الإيمان الكاثوليكي». فتبدو الجملة كلّها حائرة... حيرة لعلّ مردّها إلى الرغبة في مسايرة رأي السمعاني الذي سنرى دريان يواجه به الدبس لاحقًا.

المدروسة. كان لامنس قد قال بالتعاصر ما بين دخول المردة إلى لبنان ودخول الموارنة. فجعل الفريقين طارئين على الجبل، وإن كان الموارنة لم يأتوا من البلاد التي بقيت في حوزة الروم بعد الفتح الإسلامي (شأن المردة) بل جاؤوا من سورية الشمالية. على هذا يرد الدبس فيطلب المساواة في ما بين الملكيين والموارنة، مشددًا على ان هؤلاء، شأن أولئك، لم يكونوا، عند ابتداء أمر المردة، غرباء «عن سورية ولبنان»، ثم يضيف انهم لم يأتوا «**إليه**» (اليهما) من الخارج، فيجعل ضمير الغائب قائمًا مقام لبنان وحده، دون سورية[٢٣]... بعبارة واحدة يطلب الدبس أن يعتبر الموارنة **أصليين** في لبنان (وفي سورية، بالطبع) لا طارئين عليه ويرى ان انجاز المردة (الموارنة) الكبير إنما هو تحويل لبنان إلى كائن سياسي في مواجهة الملكيين الممتدين (دينًا وسياسة) إلى أمبراطورية الروم... وهذا بعيد جدًا عن جعل لامنس الموارنة بين الذين «التجأوا» في نص تيوفانس «إلى ذرى المردة»... المردة الروم!

الدولة الشرعية والطائفة الخصم

كان لامنس (في مقالته الثانية) والكرملي قد أيدا الرأي القائل إن المردة والجراجمة فريق واحد. واستندا إلى ما وجداه شبهًا بين نصي البلاذري (الذي يذكر الجراجمة ولا يذكر المردة) وتيوفانس (الذي يذكر المردة دون الجراجمة). مذ ذاك دخل الجراجمة فريقًا «نظريًا» ثالثًا (مع الموارنة والمردة) في هذه المناظرة. وبدا فورًا أن لتعيين العلاقة بين هذا الفريق وكل من الفريقين الآخرين (إن لم يكونا واحدًا) وقعه الحاسم على مآل البحث كله أي على **صورة الانطلاق** السياسية – الدينية التي اتخذها **الموارنة** عند تأسّس وجودهم السياسي في لبنان. وذلك أن هذه الصورة – على ما رأينا – كانت هي، لا سواها، مآل البحث. والذي منح الجراجمة هذا الوقع، في ما يتّصل بالصورة المذكورة، هو وضوح أمرهم في جدل ندرت في مستنداته الأمور الواضحة. فالحال انه ليس في المصادر القديمة التي تناولها المتناظرون ذكر للموارنة بالاسم. أما المردة – سواء كانوا هم الموارنة أم لا – فإن موقعهم بين الروم والمسلمين بقي – بالإضافة إلى أصلهم ودينهم – موضع أخذ ورد طوال المناظرة. حتى إذا وصلنا إلى الجراجمة، وجدنا أن عناصر اللبس هذه لا محلّ لها في جوانب رئيسة من أمرهم فنصّ البلاذري قاطع في تعيين أصلهم وفي ذكر ولائهم للروم وفي ذكر

---

٢٣. م م. ص م.

غزوتهم مع خيل الروم أيام عبدالملك ومصالحة هذا الأخير إياهم ومصالحته طاغية الروم ثم تدبيره اغتيال قائدهم الرومي ورجوع أكثرهم ، بعد ذلك ، إلى مدينتهم وتفرق الآخرين في قرى سورية . هذا كلّه جعل المماثلة ما بين الجراجمة والمردة لا تحظى بعطف الدبس . فهي تضطره إلى مماثلة تالية ما بين الجراجمة والموارنة يخرج منها هؤلاء الأخيرون أولياء للروم مدينين لهم بنشأة مجتمعهم السياسي في لبنان . بل إن هذا المجتمع لا يعود مجتمعهم **المستقل** ، وإنما يصيرون فيه والملكيين السوريين فريقًا **سياسيًا** واحدًا ، ويتعرّض للشك – طالما احتفظنا بمماثلتهم للمردة – ثبات ولائهم للكنيسة الكاثوليكية ، وهو ، نفسه ، الوجه الديني لاستقلالهم السياسي بين مسيحيي سورية . لا مناص إذن من أن لا يكون الموارنة هم الجراجمة (أعوان الروم) ليسوغ لهم ان يكونوا المردة (المتمردين على الروم) . ولا مناص بالتالي من أن يكون المردة غير الجراجمة لتستقيم الصورة التاريخية التي يعتمدها الدبس لطائفته . هذه القضيّة الأخيرة غدت محور النقاش المباشر في الدورة الثانية من دورات المناظرة ، وذلك – في ما عدا الأسباب العميقة التي ذكرنا – لسبب مباشر وجيه هو ان الجراجمة والمردة هما الفريقان اللذان يرد ذكرهما في المصادر التي عوّل عليها المتناظرون ، فتذكر المصادر اليونانية المردة وتذكر المصادر العربية الجراجمة . ذلك في روايتين للوقائع يدعو الشبه بينهما إلى النظر في أمر وحدة الوقائع التي ترويانها .

هذا الشبه هو ما يعرض الدبس لتفنيد وجوهه . والحجج التي يقيمها لدحضه ، إن لم تكن قاطعة الوقع فهي (في ما يتّصل بغرضنا هنا) ساطعة الدلالة . يتناول الدبس بالمناقشة ما يراه تأويلاً غير مناسب من لامنس لنص البلاذري . فالظاهر من هذا النص أولاً – يقول الدبس – «ان هؤلاء الغزاة روم وقائدهم روم ولا ذكر فيه للجراجمة إلاّ تبعًا كالأنباط والعبيد . وأنت أوهمت ان كلهم جراجمة . ثانيًا ان هذه الغزوة واحدة كانت في أيام عبدالملك والمؤرخون الذين تكلموا عن المردة بدأوا بذكر غزواتهم من أيام معاوية ودامت في أيام يزيد ابنه ثم في أيام مروان إلى خلافة ابنه عبدالملك الذي كانت الروم هذه في أيامه فلا تشابه بل خلاف في الزمان وغيره ، ثالثًا أنّ عبدالملك صالح خيل الروم على ألف دينار يدفعها كل يوم جمعة لطاغية الروم[٢٤] والذي ذكره المؤرخون عن

---

٢٤. يمحو الدبس هنا عنصرًا من عناصر الجملة التي يشير إليها في نص البلاذري ، والجملة هي التالية ؛ «فاضطر عبدالملك إلى أن صالحهم على ألف دينار في كل جمعة وصالح طاغية الروم على مال يؤديه إليه لشغله عن محاربته» راجع : البلاذري ؛ مم ، ص م . لا لبس إذن في ان البلاذري يتحدّث عن مالين أحدهما للغزاة أو العصاة والثاني

المردة ان معاوية صالح قسطنطين اللحياني بسبب غزواتهم على مال وخيل وعبيد يبذلها له ثم ان عبد الملك صالح يوستنيانوس الثاني لهذا السبب على مال بشرط أن يكبح المردة وينفي عسكرهم فالخلاف ظاهر أيضًا ولا تشابه. رابعًا ان عبد الملك على قول البلاذري ارسل ابن المهاجر فقتل القائد الرومي وكثيرين من جماعته وأمن من تابعه فتفرق الجراجمة بقرى حمص ودمشق. فانظر كم من الخلاف بين المردة والجراجمة (...)»[٢٥] أخيرًا ينتهي الدبس إلى القول ان انضواء الأسرى والعبيد والوطنيين إلى كل من الثورتين لا يجيز الخلط بينهما لأن ذلك يحصل في كل ثورة. وليس ثمة من موجب للتشديد على ان المطران الماروني يغلّب في حديثه عن الجراجمة (الذين لم يكن حتى هذه المقالة قد توصل إلى القول بمارونيّتهم) جانب المواجهة بينهم وبين المسلمين... ويغلّب في حديثه عن المردة (وهم عنده الموارنة) جانب المواجهة بينهم وبين الروم. وهو، إن كان قد تراجع عن هذه الموازنة، بعد تدخل دريان في المناقشة ووصولها إلى درجة من الحدّة بدت مثارًا لمخاوف راهنة، فقد اضطره التراجع إلى تنصّل علني، سوف نعود إليه، من الميل إلى أخذ جانب المتمردين على السلطة الشرعية أو إثارة النعرات الطائفية. قبل ذلك كانت **المشرق** تعلن إقفال باب المناقشة بالصيغة التي سبقت الإشارة إليها.

من المناظرة إلى النزاع البيتي

بلور الدّبس تصنيفه الأول لفرقاء المرحلة موضوع البحث على امتداد مقالتيه في **المشرق**. وقوام هذا التصنيف – على ما رأينا – ان المردة هم الموارنة وليسوا خيل الروم بل هم متمردون عليهم (في الجانب الغالب من سلوكهم وهو مصدر إسمهم) وان الجراجمة ليسوا المردة بل هم (في الجانب الغالب من سلوكهم أيضًا) أتباع الروم. على انه عمد إلى تعديل هذا التصنيف تعديلاً بيّنا بعد أن نشره المطران دريان مداخلته الأولى في المناظرة «في غرّة شهر أيار المبارك من شهور سنة ١٩٠٣»[٢٦] وكانت غفلاً من التوقيع. وثمة ما يشير إلى أن

للأمبراطور البيزنطي. ودلالة المحو الذي يعمد إليه الدبس واضحة أيضًا، فهو يحفظ كرامة الخليفة المسلم فيجعله لا يصالح إلاّ ندًا له هو الأمبراطور... على مال. وذلك انه ليس من المحتمل أبدًا أن لا يكون الدبس قد تنبّه إلى وجود هذا العنصر في نص صغير ناقشه بهذه العناية كلّها.

٢٥. **المشرق**: ج ٩، م٦، مم، ص ٤٠٦.

٢٦. دريان (المطران يوسف): **البراهين الراهنة**...، مم. ص ١٢.

اقتحام دريان حلبة الجدال قد هزّ الدبس. فقد نوّهنا بالحنق الساخر الذي يطبع ردّه على الكرملي، وهو آنذاك راهب ماروني، غير ذي رتبة أسقفية، شاب نسبيًا وبعيد عن بيروت ولبنان. ونوّهنا أيضًا بـ «الكتابين الخاصين» اللذين أرسلهما الدبس إلى دريان، في مرحلة لاحقة من المناقشة، وكشف هذا الأخير جانبًا من أمرهما، وفي ثانيهما يتهمه مطران بيروت بالحطّ «من شأن الطائفة وعلمائها»[٢٧]. أما «تجرّؤ» دريان فقد تمثل في أنه واصل المناقشة خارج **المشرق** بعد أن اختتمتها هذه الأخيرة بمقالة الدبس الثانية، غير مضيفة إليها إلاّ تعقيبًا وجيزًا من لامنس. وكان من شأن هذا الختام، على الأرجح، أن يرضي الدبس، الذي كان بادي الرغبة في التخلّص من عبء هذا الجدل، فأبدى في نهاية مقالته ضيقه بتكرار الأدلة وعزمه على اعتزال البحث في الموضوع ما لم يبرز سواه أدلة ترد أدلته كلّها[٢٨]. وقد جاءت خواتيم الردّ الأول الذي خصص الدبس جانبًا منه لـ «كريريسة» دريان المغفلة، دليلاً جديدًا على هذه الرغبة في التخلص. فهي قد أعربت عن تصنيف جديد، بالغ المرونة يترك للشك – الناجم عن الفجوات في المصادر – بعضًا من حقوقه ويتّسع بمرونته، إلى هذا الحد أو ذاك، لمواقف المتناظرين المتعارضة. وقد رأينا أن **المشرق** نفسها لحظت باغتباط نزعة الدبس إلى التوفيق. أما التصنيف الجديد الذي اقترحه فيعبّر عنه قوله «ان الجراجمة شركاء المردة في غزواتهم ونصراؤهم واخوانهم معتقدًا ونزعة، وجامعة الفريقين المارونيّة. فذلك على حدّ قولنا مثلاً ان الكسروانيين ليسوا الجبليين بل إخوانهم والفريقين موارنة»[٢٩] ثم تزيد هذا التصنيف مرونة مصادقة مطران بيروت على قول لامنس في مقالته الثانية «إن المردة والموارنة إن لم يكونوا شعبًا واحدًا فقد كانت على الأقل بينهم علاقات متينة وكذا قل عن الجراجمة»[٣٠].

ما الذي جاء به دريان، بعد أن وصلت المناظرة إلى هذا المستقر؟ لا شك في انه ألقى على الحلبة أولاً بثقل مطرانيّته المارونية، فلم يعد الدبس قادرًا على لزوم وعده بـ «عدم الإكتراث» لكل رد جديد لا يرد أدلته كلّها. ثم انه لم يسكت بعد كريريسة الدبس الملاينة ولم يؤخذ بنزعة هذا الأخير إلى طمس الخلاف. بل عمد إلى نشر ردّ جديد، وقّعه باسمه

٢٧. دريان: م م، ص ١٢٨ – ١٢٩.
٢٨. **المشرق**: ج ٩، م ٦، م م، ص ٤١٢.
٢٩. **المشرق**: ج ١٧، م٦، م م، ص ٨١٤.
٣٠. م م. ص م.

هذه المرة. وقد اتسم موقف دريان، من أولى مقالاته إلى أخراها، بثبات واضح أتاح له أن يبرز، في غير موضع، تردّد الآخرين جميعًا وتقلّبهم.

يضيف دريان إلى لائحة المتناظرين – وهو يؤرخ لمراحل الجدال – اسمًا جديدًا هو السنيور دي غوبرناتيس «قنصل دولة إيطاليا العام سابقًا في بيروت وحالاً في كرفوه»، وهو كان، قبل مجيئه إلى بيروت، قنصلاً لدولته بين هؤلاء المرديت وقد درس متقصيًا بعناء شديد أخبارهم وتقاليدهم وتواريخهم وعني خاصة في معرفة أصلهم». ثم انه يعرض، مع استكمال اللائحة، ردّه على كل من وجهات النظر، موشيًا إياه أحيانًا بذكر ما له مغزى من ظروف المناظرة، وبخاصة ما حصل له من مراسلات أو مقابلات – أشرنا إلى بعضها – مع المتناظرين – باستثناء لامنس – وكانت حافزًا لهذه المقالة أو لذاك الرد. وترتسم ملامح الخطة التي يختطها دريان في إثبات رأيه منذ تعرّضه لتردّد الكرملي الذي كتب إليه (في ٣ تموز من سنة ١٩٠٣) مظهرًا معارضته لـ «قسم» من «القضيّة» التي عرضها في مقالته الأولى. ثم عاد – بعد أن ردّ دريان عليه – فأظهر في رسالته بتاريخ ١٥ تشرين الأول «الاقتناع بكل قضيّتنا مظهرًا من الفضل والتجرّد ما انطقنا بالثناء عليه (...)»[٣١]. هكذا يتبدّى ان الجبهة التي تكوّنت من لامنس والكرملي، في المرحلة الأولى من الجدال، قد انشقت لاحقًا، ومال الكرملي إلى صف دريان الذي كان قد عرض، في موضوع البحث، رأيًا اختص به وحده بين المتناظرين. وذلك ان دريان لا يخفي «انذهاله» من تقلّب لامنس «في أمر المردة والجراجمة والموارنة فتارة نراه أميل إلى كونهم شعوبًا مختلفة وأخرى إلى كونهم شعبًا واحدًا أو أخلاطًا تكوّنت منهم الطائفة المارونية بعد دخولهم إلى لبنان وامتزاجهم بعضهم ببعض كامتزاج الماء بالراح (وهذه عبارته عينها) مع انه في مقالته عن المردة نراه يحاول إثبات كون المردة خرجوا كلّهم من لبنان حتى لم يبق منهم بقية. وفي مقالته عن الجراجمة يحاول إثبات كونهم والمردة شيئًا واحدًا ولو اختلف مؤرخو العرب والروم في تسميتهم. وفي مقالته عن الموارنة يقول انهم أتوا إلى لبنان من جهات وادي العاصي بعد خروج المردة والجراجمة منه واختلطوا ببقاياهم إلى غير ذلك من القلق والتقلّب في الرأي[٣٢]. أما الدبس فهو نفسه لم يحاول إخفاء ما طرأ على موقفه من تغيير، ولم يفت دريان أن يشير إلى ذلك.

---

٣١. دريان: مم، ص ١٢.
٣٢. م م، ص ٢٩ – ٣٠.

ضد السلطة «الشرعيّة»

تلك هي حواشي معلّقة على صلب الموقف الذي يعرضه دريان. وما دمنا هنا لا نتقصى حقيقة أمر المردة والجراجمة والموارنة، بل نسعى إلى اكتناه الصلات بين المواقف والمواقع في هذه المناظرة، فالحواشي المذكورة ليست، في هذا الصدد الأخير، عديمة الأهمية، بل سنعود إليها. أما صلب الموقف الذي يعتمده دريان، فهو يقدّمه، بعد تحليل المصادر ونقد نصوص المتناظرين، على النحو الآتي:

«أولاً: ان تاوفان [تيوفانس] والبلاذري إنما يتكلمان في هذين المجالين (...) عن شعب واحد بعينه يسمّيه الأول منهما «مردائيين» أي مرديين أو مردة ويسمّيه الثاني «خيل الروم» وقد سمّاهم تاوفان نفسه مرتين (كتيبة أو جيش أو خيل المردائيين) في مطاوي كلامه عنهم.

«ثانيًا: ان المؤرخين المذكورين يرويان عن هؤلاء المرديين الذين هم خيل الروم قصّة واحدة بعينها وقعت لهم في زمن واحد ومكان واحد وفي أحوال وظروف واحدة بعينها واختلفت طريقة تأديته هذه الرواية وسردها في أمور غير جوهرية (...).

«ثالثًا: إن هؤلاء المرديين الذين هم خيل الروم هم غير الجراجمة ولا الأنباط ولا الوطنيون سكان جبل اللكام وجبل لبنان ومن ثمّ هم غير الموارنة خلافًا لما أراد حضرة الأب لامنس اليسوعي وحضرة الأب أنسطاس الكرملي (...) وغيرهما من العلماء الأفاضل لأن هؤلاء الجراجمة والأنباط والوطنيين هم الذين ضووا مع العبيد والمماليك إلى المرديين أو خيل الروم عندما دخلوا جبل اللكام وجبل لبنان من الخارج بصفتهم العسكرية كما يتحصل من روايتي تاوفان والبلاذري.

«رابعًا: بل أيًّا من كان هؤلاء الوطنيون وكل الذين ضووا إلى خيل الروم أو إلى المرديين فمن المحقق انه لا يمكنهم أن يكونوا لا من خيل الروم ولا من المرديين المذكورين لأن هؤلاء، دخلوا على أولئك من الخارج وإلاّ حصل التناقض في الكلام (...)»[٣٣]

هذه أربع نقاط من خمس يثبتها دريان في مقالته الثانية، أما الخامسة، وهي تتعلّق بأصل اسم المردة، فنجد لها صياغة واضحة في ختام المقالة الأولى. وذاك «ان المردة (كما يدعوهم المتأخرون) أو المردائيين (كما يدعوهم مؤرّخو الروم والفرنجة) أو المرديّون (كما يروق لنا أن ندعوهم وهو من قبيل ترجمة اسهم الرومي وهو على النسبة عندهم ليسوا الجراجمة

---

٣٣. م م، ص ٨٣ – ٨٤.

ولا الموارنة كما أراد بعضهم وإنما هم خيل الروم أرسلهم الملك قسطنطين اللحياني إلى جبل اللكام فجبل لبنان حتى يعزز أهل هذين الجبلين ويشترك الجميع في إزعاج دولة العرب التي كانت فتحت سوريا وإلهائها عن التوغل في فتح سائر البلدان في مملكة الروم ما أمكن. ولقد فعلوا تحت قيادة أحد قواد الروم حتى اضطروا العرب إلى عقد صلحين ثقيلتين عليهم مع قسطنطين اللحياني المشار إليه ثم مع يوستنيانوس الأخرم من بعده. وقد خدع العرب هذا الأخير الذي تولى المملكة وهو فتى غر حتى رضي بأن يكون من شروط الصلح الأخيرة إخراج عسكر المردائيين من جبل لبنان»[٣٤]. لا علاقة إذن – على العكس مما رأى الدبس – بين اسم المردة والتمرّد. ولا هم كانوا – على وجه التحديد – متمردين على الروم، بل جاؤوا ليحاربوا العرب. أما موطنهم الأصلي وأصلهم العرقي، فيميل دريان إلى أن يعتمد في شأنهما رأي دي غوبرناتيس وخلاصته «ان المرديّين قد نشأوا في مادية وأرمينية (...) ومواطنهم جبال منيعة (...) ويظهر ان الأكراد الحاليين هم حقيقة من أصل هذا الشعب...» ثم ينقل دي غوبرناتيس عن كونيات «ان الأرمن يسمون بلادهم أرض المرديين»[٣٥].

تبقى، في صدد الأصل، مشكلة العلاقة بين الجراجمة والموارنة. والجواب الذي يقدّمه دريان هو ترجيحه «ان الجراجمة سكان جبل اللكام قد امتزجوا بسكان جبل لبنان وجمعت بينهم الأغراض الدينية والمدنيّة حتى صاروا أمة واحدة أطلق عليها فيما بعد اسم «الموارنة». وكان جبل لبنان مهد هذه الأمة وموئلها وملاذها المنيع ومرجعها عند الضيق كما هو الآن.»[٣٦] هكذا تكتمل ترسيمة جديدة مخالفة لما جاء به لامنس والكرملي من جهة والدبس من جهة أخرى. فلا المردة والجراجمة قوم واحد مختلفون عن الموارنة (هو ترجيح لامنس ورأي الكرملي الأول). ولا المردة هم الموارنة وغيرهم الجراجمة (هو رأي الدبس الأول). ولا الأقوام الثلاثة فروع لشجرة المارونيّة (رأي الدبس الثاني). بل الجراجمة والموارنة واحد، وهم الوطنيون، والمردة خيل أرسلها الروم لتعزيز أولئك في مواجهة العرب ثم سحبوها.

لم يتزحزح الدبس عن موقفه الثاني، في المناظرة، بعد أن أدلى دريان – عبر تحليل للنصوص ومقارنة مستفيضين – برأيه هذا في المسألة المطروحة. بل عاد الدبس، في **الجامع**

---

٣٤. م م، ص ٦٤ – ٦٥.
٣٥. م م، ص ١٧٤ – ١٧٥.
٣٦. م م، ص ٦٣.

المفصل... يسترجع مختلف المواقف معتبرًا انها حادت عن مواجهة براهينه، وانه «سندًا إلى كل ما مرّ» يقول «إن المردة هم الموارنة حقيقة وان الجراجمة كانوا أيضًا موارنة. ولما كان من يخالفوننا بذلك لم يوردوا ولم يتفقوا على أصل للمردة حق لنا أن نبقى على رأينا ونعتقده مؤكدًا إلى أن ترد براهيننا ونُحجّ بغيرها مما لا يمكن رده»[37] أهم من هذا بكثير ان الدبس، قد كشف في هذه المرحلة (الأخيرة) من المناظرة ما للخلاف من وطأة راهنة، موضحًا في نص مباشر ما كانت تشف عنه مقالاته السابقة على صورة نص خلفي أو غير مباشر. أي انه قال صراحة لماذا يجد رأيه التاريخي في أمر المردة، هو الأوفق لإخراج صورة تاريخية للموارنة يواجهون بها أنسب مواجهة شبكة العلاقات التي يتجاذب أطرافها موقعهم اللبناني؟

على ان هذه الصورة التاريخيّة التي سنعود توًّا إلى استجلاء ملامحها عند الدبس لم تكن غريبة عن هموم دريان. أي أن هذا الأخير لم يكن – لا هو ولا لامنس – يقصد الحقيقة التاريخية لوجهها غير آبه بما قد تنتهي إليه من إخلال بتوازن العناصر والعلاقات التي يتكون منها أو ينضوي فيها إدراك الموارنة الراهن لهويتهم. بل إنه يتناول بالبحث – وهو يرد تهمًا كالها له الدبس في المراسلة الخاصة بينهما – ما قد يترتب على موقفه من آثار في الإدراك المذكور.

١. يؤكّد الدبس أقدميّة الموارنة، بصفتهم فريقًا أو طائفة، في لبنان وجواره، على مرحلة المردة، ولا يرى قطعًا أو تحوّلاً في وجودهم الوطني القديم، مع بروز هؤلاء على الساحة. فهذا الشعب – يقول الدبس – «ليس غريبًا عن لبنان ولا أتى إليه بغتة بل هو ساكن لبنان من أقدم الأيام أي الموارنة وكانوا منبسطين منه شمالاً إلى ما وراء انطاكية وجنوبًا إلى أعمال فلسطين»[39]. وشأنهم في هذه الأقدميّة، كما رأينا، هو شأن الملكيين الوطنيين. أما دريان – ولامنس قبله – فهو يبرز تحوّل لبنان إلى موطن للموارنة أيام المردة بالذات. فنراه يستند إلى «روايات حضرة الأب لامنس نفسه» ليقول إن الموارنة «هم أيضًا دخلاء في لبنان أتوه من الخارج في ذاك العهد الذي به ظهر المردة في لبنان (...)»[39] ولكن لا يفوته – كما سبق – أن يؤكّد تحول الجبل اللبناني لاحقًا إلى «مهد» و«موئل» و«ملاذ» و«مرجع» لهذه «الأمة»[40]. أي ان لبنان هو بلد وفد عليه **الموارنة** غرباء، ثم صار وطن «**الأمة**»

---

٣٧. الدبس: **الجامع المفصل**... م م، ص ٤٧.

٣٨. **المشرق**: ج ٢٠، م ٥، م م، ص ٩١٦ – ٩١٧.

٣٩. دريان: **البراهين الراهنة**...، م م، ص ١٩.

٤٠. م م، ص ٢١، وأعلاه.

المارونية الأصيل. هكذا ينقذ دريان، بتأريخ التحوّل في طبيعة الجماعة المارونية، أصالة الصلة بينها وبين لبنان. وهي التي كان الدبس قد أنقذها بإضاعة الأصل الماروني في تاريخ الأرض نفسها، أي بجعل الموارنة لبنانيين سبقوا المارونيّة نفسها إلى الأرض اللبنانيّة. عليه يبدو الهمّ الواحد متسعًا لحلين مختلفين يحفظ كل منهما أصالة بعينها: على أن الاختلاف لا يتخذ دلالته كلها إلاّ مع بروز الآخر ذي الآخرية الغالبة وهو الروم أو المسلمون.

٢. يبدو الحل الذي يختاره الدبس منسجمًا تمامًا مع تغليب آخرية الروم. فهؤلاء ورثة تاريخ يرقى في سورية إلى ما قبل المسيحية نفسها. لذا يتّخذ تحوّل الموارنة إلى أمّة، **في مواجهة معهم**، صورة اختتام عهد وافتتاح عهد آخر من تاريخ جماعة قديمة العنصر في الأرض اللبنانية. بعد هذا التحول سيبدأ عهد – متطاول... مستمر – يكون وجهه الغالب هو وجه الإنضواء تحت السلطة الإسلامية. وتستبقى، في ظلّ هذا الإنضواء، فرادة تواجه الطوائف النصرانيّة الأخرى في سورية، وتميّز الموارنة عنها، **أكثر مما تواجههم بالمسلمين**، هي فرادة الولاء لكرسي روما. أما الحلّ الذي يختاره دريان فهو منسجم مع تغليب آخرية المسلمين، أي أنّه يتلخّص في إبراز آخريّة السلطة (المنتمية بالطبع إلى دين آخر) وتبهيت آخريّة المذهب. فلا يكل دريان من تأكيد أمر، يتجنّب الدبس ذكره ما أمكن، وهو أنّ الموارنة، في ذلك العهد، «كانوا خاضعين لملوك الروم»[٤١]... بينما يوجّه الدبس ضربة حاسمة لوقع هذا الولاء على الصورة التاريخية، إذ يجعل **اسم** «المردة» (الموارنة عنده) مشتقًا من التمرد على الروم، يبرز دريان أنّ ائتلاف المردة والموارنة ما كان ليقوم لولا الولاء المشترك للروم، وأنّ المردة أرسلوا لتعزيز الجراجمة – الموارنة لـ«يشترك الجميع في إزعاج دولة العرب»[٤٢]، ويأخذ برأي السمعاني الذي خالف العديدين من علماء الموارنة وقال «إن هذه الفرقة بين المردة والملكيين إنما كانت لسبب مدني لا ديني.»[٤٣] وله، في وجه الرأي الآخر، حجّة ساحقة: وهي أنّه لو كان المردة موارنة تمرّدوا على الروم لنتج عن ذلك «أنّ الموارنة كانوا مونوتيليين مما لا يسلّم به أحد من علمائنا»[٤٤]. وذلك أنّ «الملك قسطنطين اللحياني إنما كان صحيح العقيدة وقد اشتهر بصلاحه وتقواه ومناضلته عن المذهب الكاثوليكي القويم حتى سعى أخيرًا بعقد المجمع السادس المسكوني المقدس ضد بدعة المونوتلية وبذل كل جدّه

---

٤١. م م، ص م، راجع أيضًا: ص ١٠٥، إلخ...
٤٢. م م، ص ٦٤.
٤٣. م م، ص ١٣١.
٤٤. م م، ص م.

وجهده في استئصالها كما هو مشهور ومن ثمّ فإن ثبت أنّ أهل لبنان دعوا بهذا الإسم على عهده لتمردهم عليه تأتّى عن ذلك لا محالة أنّهم كانوا هراطقة (...)[٤٥] هكذا يضمحل إلى أقصى حدّ دور المواجهة مع الروم في ولادة «الأمّة المارونيّة». بل يبدو هؤلاء وكأنهم قد تعهدوا الولادة المذكورة.

٣. يبقى المسلمون. لا ينسى دريان أنّ من رعايا السلطان العثماني ولا يغفل عن ظل العهد الحميدي المنبسط يومذاك على الدولة العثمانية ومنها متصرفيّة جبل لبنان، رغم أي وضع خاص. فهو يشير، في جملة مغلّفة، إلى «أمور لم تتقرّر بعد فأوردناها على علاتها دون أن نبدي رأينا أو ندقّق فيها ما شاء البحث والتدقيق رعاية للظروف الحرجة التي تحول دون البغية»[٤٦]. حتى إذا عدنا إلى الصفحات التي تسبق مباشرة هذه الجملة[٤٧]، وجدناها تستعيد أخبارًا نقلها الدويهي عن كتاب قديم، ومدارها مآثر «ملوك» من النصارى كانوا في لبنان وجواره عند قدوم العرب، فأنجد أحدهم هرقل وهزم ثان جيش سابور، ثم جازت عساكره «سواحل البحر والبقاع حتى دخلت بلاد معاوية وشتتت أهلها في كل صقع»، ثم تولى مكانه ثالث زحف نحو أورشليم، وهزم لصوص «الرجزة» بعد أن أثخنوا في جيشه «ورجع إلى بلاده وقطن بسكنتا». ولا يتردّد دريان – بعد كل التدقيق الذي عامل به نصوص البلاذري وتيوفانس وسواهم – في الدفاع عن هذه «الشهادة النفيسة» التي ينسبها الدويهي إلى كتاب سرياني منسوخ سنة ١٣١٥ ولا يعرف تاريخ تأليفه. بل إنه يخلص منها إلى القول «إنّ أهل جبل لبنان قد كانوا قبل عهد القديس يوحنا مارون ذوي شأن وبأس وصولة فلا عجب إذا كان يضوي إليهم كل من أخنى عليه الدهر من إخوانهم في المذهب أيام الشدّة وينجدونهم عند الحاجة». ولعلّ هذه الوجهة – وجهة التعظيم من شأن مقاومة المسيحيّين المحليين للفتح الإسلامي – هي التي تلقي ضوءًا على «الرسالة» التي قصد دريان إبلاغها، وهو يشير إلى حرص العرب على الوطنيين بعد أن يفتحوا بلادهم، فلا ينكلون بهم وإن كانت مقاومتهم شديدة لئلاّ تخلو البلاد من سكانها. يصل دريان بعد هذا القياس العام إلى حكم خاص بالجراجمة. فيقول إنهم «كانوا أبطال حرب ذوي بأس وشدة وكثيري الحرص على دينهم المسيحي واستقلالهم حتى أنّهم كانوا يبذلون كل عزيز عليهم دون هذا

---

٤٥. م م، ص ١٠٥.
٤٦. م م، ص ٦٣.
٤٧. م م، ص ٦١ – ٦٣ والشواهد التالية في الفقرة هي من هذه الصفحات.

الشرف الباذخ ولا يهابون سطوة أحد ولا يحفلون بوعد أو وعيد في سبيل ذلك فاحترمهم العرب الظافرون بهم وأولوهم كل هذه الإنعامات والامتيازات التي ذكرها البلاذري وعاملوهم معاملة الأبناء.»[٤٨] وعندنا – في ضوء ما تقدم – أنّه ينبغي إيلاء الغلبة، في قراءة هذا النص، لا لتسامح العرب المحسوب، بل لبطولة الجراجمة (الموارنة) في تمسكهم بمسيحيتهم وفي مقاومتهم الإسلام، وهما (التمسك والمقاومة) ما أفضى إلى تكوّن «الأمّة المارونية»، في نهاية المواجهة مع العرب. بينما ينسب لامنس فضل هذه المواجهة إلى «خيل الروم»، يستعيد دريان الفضل المذكور للوطنيين، حلفاء هؤلاء. أما «خيل الروم» (المردة)، فيزري بهم دريان ما أمكنه الإزراء، مسائلاً الدبس عن الشرف المبتغى من جعلهم موارنة، قائلاً إن أهل البلاد «هم أشرف من هؤلاء المرديين أصلاً ومحتدًا وعنصرًا» موردًا بعض الأخبار القديمة التي تشير إلى أن المرديين إنما كانوا قراصنة بحر ولصوصًا...[٤٩].

المتمرّد والموعظة الحسنة

في وجه هذه الصياغات البعيدة لمشاغل راهنة، ينفجر الدبس مرة واحدة بعد أن نفد صبره. فيكشف، في نصه الأخير، دون أيّة مواربة، المترتبات السياسية لكل من الصورتين التاريخيتين المتحصلتين للموارنة من الوجهتين الرئيستين في هذه المناظرة المتمادية. هذا الكشف يتخذ صورة «العبرة» يضعها مطران بيروت في مطلع روايته لأحداث تاريخ الموارنة في القرن السابع. ولا بدّ لنا من إثبات «العبرة» المذكورة بتمام نصها اعتبارًا لما تلقيه على المناظرة كلها، وهي في نهايتها، من ضوء ساطع مباغت. يقول الدبس:

«ذلك درس نلقيه إلى أبناء ملتنا وجميع مواطنينا نحذّرهم به من التهور في مناوأة السلطة السائدة فيهم بوسوسة أصحاب الأغراض البعيدين عنهم. فمن المعلوم أنّ الخلفاء الراشدين كان اهتمامهم عند أخذهم سورية وطردهم ملوك الروم منها إلى فتح مدنها ولم يكترثوا لسكان جبالها لقلة اهميتها وقلة المنفعة منها ولتعسّر مسالكها وأنّ ملوك الروم ما انقطعت مطامعهم في استردادها وظلّوا يوسوسون لسكانها ليلبكوا أمرها ولا تستقيم حالها ليتيسّر لهم العود إليها كما حاولوا مرات فلم يظفروا. فمن ذلك أنّهم وسوسوا للموارنة وكانت مساكنهم حينئذ في الجبال من جبال الجليل إلى جبال انطاكية فلبكوا حكومتهم وتوافرت غزواتهم في السهول حتى

---

٤٨. مم، ص ٨٨، هـ.

٤٩. مم، ص ١٠٤.

اضطروا بعض الخلفاء أن يعقدوا صلحًا مع ملوك الروم على شرائط سيأتي ذكرها. ومنها أن يبكتوا الموارنة الذين تلقبوا عندئذٍ مردة ويصدوهم عن غزواتهم. وكانت النتيجة حينئذٍ أنّ هؤلاء الملوك البيزنطيين أنفسهم الذين وسوسوا للموارنة وهيّجوهم على مخالفة رضى حكومتهم انقلبوا على المردة وأذاقوهم الأمرّين ومكروا بهم فسبوا اثني عشر ألفًا من خيرة شبابهم وابعدوهم عن أوطانهم وجيّشوا عليهم وأخربوا أكثر بلادهم وحرقوا أديارهم وعمدوا إلى القبض على بطريركهم واتصلوا إلى طرابلس على مقربة منه ولو لم يتدارك الله أمرهم بالنصر على الجيش البيزنطي لأبادوهم عن آخرهم. فهذه هي الأمثولة التي نريد أن يتمثل بها أبناء ملتنا ومواطنونا ليخلصوا في الطاعة للحكومة السائدة عليهم»[٥٠].

هذه «الوسوسة» التي يشير إليها الدبس كان لها ما يقابلها في مواقف مناظريه أنفسهم. فقد أحدث لامنس ودريان «وسوسة» أو قلقلة في الصورة التاريخية التي كان الموارنة يومها يتعرفون إليها على انها صورتهم المحمولة إليهم عبر تقاليدهم الطائفية. وكان لامنس، وهو يفصل ما التأم، في هذه التقاليد، (أي الموارنة والمردة) يشير إلى حداثتها. فهي لا ترقى إلى ما هو أبعد من ثلاثة قرون أو أربعة. أما دريان فذهب إلى ما هو أبعد: إذ أظهر، وهو يرد اتهام الدبس إياه بالحط من شأن الطائفة وعلمائها، ان التقليد هو أبعد ما يكون عن الوحدة. أو انه لم يجد ناقلي التقليد من علماء الموارنة مجمعين إلاّ على أمر واحد «ألا وهو دوام ثباتهم على الرأي المستقيم في الدين القويم»[٥١] أي على الولاء للمعتقد الكاثوليكي ولسدة بطرس. أما العلاقة بين الموارنة والمردة، فقد حمل التقليد، في صددها، ثلاثة مواقف على الأقل، في ما يرى دريان، لا موقفًا واحدًا. وجاء موقف الدبس رابعها. فقد قال الحاقلاني «ان المردة هم من قبيلة مراد التي هي بطن من كهلان في اليمن». وقال مرهج بن نمرون الباني إنّهم الموارنة إنما سموا مردة لتمرّدهم على ملوك الروم في أمر المذهب الديني ويقابله اسم ملكية». وذهب السمعاني – درءًا لاتهام الموارنة بالمونوتيلية – إلى أن الخلاف بين الموارنة المردة والملكية كان على غرض مدني لا ديني[٥٢]. أما الدويهي الذي يوافق رأيه رأي الباني، فإنه يصل – دون سند كافٍ – ما بين حركة المردة وحركة القديس يوحنا مارون[٥٣]. فإلى

---

٥٠. الدبس: **الجامع المفصّل**... م م، ص ٣٤ – ٣٥.

٥١. دريان: **البراهين الراهنة**... م م، ص ١٠٥.

٥٢. م م، ص ١٣٠ – ١٣١.

٥٣. م م، ص ١٠٢ – ١٠٣. ويشير دريان في الحاشية إلى التباس وقع هو فيه نتيجة لتلاعب ناشر كتاب الدويهي (رشيد الشرتوني) بالنص الأصلي. وقد أمكنه من تبديد الإلتباس الرجوع إلى مخطوطة الدويهي.

أي هذه الآراء يسأل دريان – «تودون أن نرجع فيما لو تساهلنا في العدول عن رأينا تلافيًا لما يوجب الحطة في شأن الطائفة وعلمائها؟»[٥٤]. هذا السؤال الخطير، يطرحه مطران، لا يقتصر أثره على إثبات تعدّد «محايد» في مواقف التقليد من المسألة المطروحة. بل إنه يطال، على وجه التعميم، صلاحية التقليد التاريخي مرجعًا تتعرف فيه الطائفة إلى صورة لها تعتمدها مقياس سلوك في الحاضر. طبعًا يستبقي دريان الأمانة للكثلكة جاعلاً إياها تستغرق الصورة برمتها. فتصير هذه الأمانة – وهذا حيوي – هي الأصل وهي المآل. وقد كان لذاك الأصل، ولا بد أن يكون لهذا المآل، وجه سياسي. والصيغة التي يقدّمها دريان نفسه لقصة المردة، تنخرط دون عنت (إذ تغلّب مواجهة الموارنة للمسلمين) في رسم وجه للموارنة تستغرق الأمانة للكثلكة كل ملامحه: وجه يتكوّن من إعادة تأويل لتاريخ الموارنة المنبثق عن هذا الأصل الثابت (الكثلكة في مواجهة الإسلام) ومن تمثل لمستقبل ماروني تتغلّب فيه الحماية الكاثوليكية (الفرنسية بخاصة) على التبعية العثمانية. كان موقف دريان، إذن، نيلاً من استقرار الموارنة – أو من ركونهم – على أكثر من صعيد: من ركون التقليد مصدرًا لصورة تاريخيّة تتوهّم ثابتة، من ركون الفصل النسبي بين الأمانة للكثلكة وتقبل الحكم الإسلامي، من ركون مستقبل مماثل للحاضر – آنذاك – يتواصل فيه التعايش بين حضورين متفاوتين: الغربي والإسلامي... هذه القلقلة المتعدّدة المنافذ – وقد بدأها لامنس ووصل بها دريان إلى نهايتها – هي ما بدا للدبس أمرًا لا يغتفر.

واجه الدبس هذا الاستغراق لصورة الموارنة كلها في الولاء للكثلكة (وهي التي يرسمها دريان)[٥٥] بمحاولة لاستبقاء هامش ولاء للسلطة الغريبة، يكون منطلقه الأول قصة

---

٥٤. م م، ص ١٣٢.

٥٥. لعلّ دريان أول حبر (ومؤرخ) ماروني أدخل الخلل إلى ما يمكن تسميته «الكفاية الذاتية» عند الموارنة... أي إلى المطابقة بين الصورتين الدينيّة والسياسية لوجود الطائفة. وهي المطابقة التي كان يعبّر عنها الترادف (في تلك الحقبة بالذات، وهي حقبة اختمار القوميّات المشرقيّة) بين لفظي «الأمة» و«الطائفة». أخل دريان بهذه المطابقة رغم انه بقي يستعمل اللفظين بمعنى واحد. أما الإخلال فيتأتى من جهده الجريء لتعديل تصوّر الموارنة لتاريخهم الديني – السياسي، على نحو يدخل إليه التعدّد والحركة، أي، بالنتيجة، إمكان التقاء طوائف أخرى من موقع غير مطلق الإستقلال... ولا محكم الإقفال. وكانت صورة هذا الإنتقال الأولى هي انتقال دريان نفسه من موقف إلى آخر بصدد مسألتين: الأولى منهما – وهي مسألة المردة – محك الوجه السياسي من الفرادة المارونيّة، والثانية – وهي مسألة ثبات الموارنة على الكثلكة – هي محك الوجه الدينيّ من هذه الفرادة. نشر دريان عام ١٨٩٥ (وكان لا يزال قسًا وكاتبًا لأسرار البطريركيّة اللبنانية) «**نبذة تاريخية في أصل البطريركية الأنطاكية وأصل الطائفة المارونية**» (جونية، ٣٦ ص). وفيها يعبّر عن رأي في مسألة المردة مماثل تمامًا لرأي الدبس، إن لم يكن يفوقه تشديدًا على عصيان المردة – الموارنة للروم وعلى أقدميته (يعود به دريان إلى سنة ٦٢٢، ص ١٥ من «**النبذة**»). وقد علمنا ان

الموارنة – المردة (في روايته هو). كان رفيق يوسف كرم السابق قد تقدّم في السن والتجربة[٥٦]. لم يهمل، بالطبع، إقامته البرهان على ثبات الموارنة في الايمان الكاثوليكي. بل إن السفر الضخم الذي هو **الجامع المفصل... يكاد يخلو من أي هم آخر. لكنه جهد في جعل العبرة من قصة المردة مستقلة، نوعًا، عن هذا الهم، وإن لم تكن صعبة التقبل في إطاره. هذه العبرة هي أنّ على الموارنة أن يخلصوا الولاء للسلطة الشرعية المتولية عليهم أيّة كانت**[٥٧] وهو يعيد، طلبًا لهذه العبرة، موازنة مرحلتين في الحقبة المردائية، كان، قبل هذا النص الأخير، قد أهمل أولاهما إهمالاً شبه تام. هذه المرحلة الأولى هي أخذ الموارنة بتحريض الروم إياهم على المسلمين. والدبس هنا، وإن كان لم يعد يستبعد الحديث عن

هذا الرأي كان قد تغيّر سنة ١٩٠٣ حين أعدّت مقالات «البراهين الراهنة». وكان هذا التغيير بحدوده يقرّب الموارنة من الطوائف **المسيحيّة** الأخرى، ومن الغرب. حتى ان الدبس اضطر – عدا تنديده السابق الذكر بوسوسة «أصحاب الأغراض» من الأجانب – إلى تأكيد بعده عن التعصب الطائفي، ضدّ الطوائف المسيحيّة الأخرى، بخاصة (**الجامع المفصل**... ص ٥٨). في صدد المسألة الأخرى، انتقل دريان أيضًا من الجزم المتعارف عليه (لا في معظم التواريخ المارونيّة فحسب، بل في تصوّر الموارنة الشائع أيضًا لتاريخهم الديني) بثبات الموارنة على الكثلكة، منذ نشأتهم، إلى قول جديد أوفر ألوانًا. كان «مجهولون» قد نشروا كتابًا ملعونًا هو كتاب المطران إقليمس داود **جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة**. فردّ عليه دريان (الذي كان قد صار نائبًا بطريركيًا في مصر) بكتاب هو **لباب البراهين الجليّة عن حقيقة أمر الطائفة المارونية** (القاهرة ١٩١٢) وهو يتوصل فيه إلى ان قول الموارنة بالمشيئة الواحدة إنما كان عن سلامة نيّة وسوء تفاهم، إذ اعتقدوا ان القول بالمشيئتين يفترض إمكان تناقضهما، ولم تفت شيخو (الذي لم تكن لمواقفه ومواقف لامنس دلالةٌ «سياسية» مختلفة عن دلالة مواقف دريان) الإشادة بهذا الرأي (**المشرق**، م ١٥ (١٩١٢)، ص ٥٤٩ – ٥٥٠).

هكذا كان دريان يوصل إمكان الشك والالتباس إلى الركنين القصيّين، الديني والسياسي، من وعي الموارنة لتاريخهم. ولم يكن يدعي هذا الإيصال لنفسه... بل كان، كما أشرنا سابقًا – وهذا أبلغ تأثيرًا – يظهر التعدّد والتعارض في التراث الماروني نفسه. والحال ان التقاء الآخر وبدء الحوار معه لا يصير ممكنًا إلاّ منذ افتراض ثلم في الذات يلج منه الآخر، أي منذ استبعاد كمال الذات ووحدتها المطلقة على الزمن. ولقد وجد موارنة غير دريان، كانوا في الجمعيات التي أطلقت الوعي القومي العربي، أو سايروا الحركة الهاشمية وناهضوا الإنتداب، فأولاهم الذين ينعون على الموارنة انعزالهم شرف كسر هذا الانعزال. لكن ما يصعب إثباته هو أن يكون هؤلاء قد قاربوا الوعي الماروني من حيث يمكن الدخول إليه. أما في حالة دريان – الذي أهمل لاحقًا – فإن إثبات هذا الأمر، ولو انه بقي بلا تكملة، لا تعترضه صعوبة كبيرة.

٥٦. يذكر أسد رستم صحبة كرم والدبس (كان لا يزال الخوري يوسف الدبس) وطلب كرم مساعدة صديقه في تأمين أدلاّء لبنانيين لحملة على لبنان تنطلق، بدعم يوناني، من الإسكندرية، إلخ...
رستم (أسد): **لبنان في عهد المتصرفيّة**، بيروت ١٩٧٣، ص ١١٧ – ١١٨.

٥٧. كانت هذه الدعوة رائجة بين الموارنة في تلك الحقبة من العهد الحميدي. وكان اللاّهوت – لا التاريخ وحده – يوظّف لخدمتها. راجع ادناه، القسم الثالث، الفصل الثاني، هـ ٣٠٦ (خطبة الأب يوسف العلم في عيد جلوس السلطان عبدالحميد، سنة ١٩٠٢).

ماجريات المرحلة المذكورة، يضعها في كفّة السلب من كفّتي ميزانه. فما جرى خلالها كان هو المصيبة وكاد ينتهي إلى استئصال شأفة الموارنة. أما كفّة الإيجاب ففيها تمرّد المردة على الروم، وهم لم يعودوا السلطة الشرعيّة آنذاك، وعودتهم – أي الموارنة – إلى أكناف سلطة الخلافة. ويصل الدبس بماجريات هذه المرحلة الثانية إلى حصول المجابهة بين جيش الروم وجيش يوحنا مارون. فتلتئم عند هذه النقطة أبعاد عدة يظهر الأصل الماروني السياسي ناجزًا بارتسامها: اتخاذ الوجود الماروني في لبنان صفة الكنيسة – المؤسسة، بروز قوة عسكريّة – سياسية للموارنة تتبلور فيها «الأمة» (ولكن دون انقطاع عن أصلها «الوطني» العريق)، المجابهة مع الروم، الإتجاه نحو موالاة السلطة الإسلامية...

عند هذا الحدّ يسعنا وقف التوغل في دلالات هذه المناظرة. فهي لم تكن، بما أوجبته لدى المشاركين فيها من توتّر محموم، إلاّ مواجهة بين صورتين لأصل الموارنة ولما يترتّب على اعتماد هذه أو تلك من إعادة تأويل للتاريخ ومن موقف مختار في الحاضر. أو انها كانت بتعبير أدق – مواجهة بين صيغتين لخضّة الولادة المارونية. يبقى سؤال قائم طبعًا: من أي تصوّر معاش للتاريخ ينبثق افتراض هذا الوقع – على الحاضر وعلى التاريخ – لحدث أو جملة أحداث، غبر – أو غبرت – قبل نيف واثني عشر قرنًا؟ هذا السؤال نستبقي محاولة الإجابة عليه لختام بحثنا في نصوص المؤرخين اللبنانيين التي تداولت مسألة المردة.

من «الماروني» إلى «اللبناني»

وجد لامنس فرصًا عديدة، بعد ١٩٠٣، للعودة إلى مسألة المردة[٥٨]. وبقي رأيه على حاله في النصوص التي تلت توقف المناظرة (وكلها مكتوبة بالفرنسيّة أو بالإنكليزية). ظلّ يقول ان المردة هم الجراجمة وانهم ليسوا الموارنة. وهو صار يجزم بالأمر الثاني بعد أن كان لا يجزم (خلال المناظرة نفسها) إلاّ بالأول ويكتفي بعرض الخلاف في شأن الثاني، ملبسًا رأيه

---

٥٨. بين المناظرة مع الدبس وموت لامنس سنة ١٩٣٧، كرّس هذا الأخير ثلاثة نصوص للمسألة المذكورة، وهي في المواضع التالية:

LAMMENS: «Études sur le règne du calife omaiyade Moʿāwia Ier», ", in: *Mélanges de la Faculté Orientale,* Beyrouth 1906, pp. 14-22.

LAMMENS: *La Syrie, précis historique, op. cit.,* t. I, pp. 81-83.

LAMMENS: Art. «Mardaïtes» in: *The Encyclopaedia of Islam,* (Ancienne édition), Leiden-London 1936.

وسنعرض هنا لبعض الفوارق ذات الدلالة بين محتوى هذه النصوص وموقف لامنس الأول في **تسريح الأبصار**...

فيه قناعًا لم يفلح في إخفائه عن مناظريه الموارنة. كان هذا الجزم بالاختلاف ما بين الفريقين – مع وجود علاقة يرى انها قامت بين الموارنة وبقايا المردة – بعد انسحاب معظم هؤلاء من الجبل – هو الجديد الذي جاءت به مثلاً الفقرات المكرّسة للمسألة في **سورية**. ويصف لامنس هذه «العلاقة» بأنها «اعتماد على الموارنة والجبليين المسيحيين» أعانت «جماعات من المردة»[٥٩] ما لبثت أن اندمجت بهؤلاء، على الصمود في لبنان. هذه صياغة مختلفة عما كان المستشرق اليسوعي قد نقله عن تيوفانس (في **تسريح الأبصار**...) من ان كثيرين من أهل البلاد «احتموا في ذرى المردة» أو عن البلاذري من ان جماعات من الأنباط (يرى لامنس انهم الموارنة) «ضموا إلى الروم»[٦٠]. فيبدو لامنس، هنا، من مكانه لدى سلطة الاحتلال الفرنسي (عام ١٩٢٠) أكثر حرصًا، من ذي قبل، على مشاعر الموارنة، وإن لم يتنازل عن التمييز الذي قال به أولاً. لكنه في نص لاحق (نشر عام ١٩٣٦) أبعد عن التداول المحلي من **سوريّة** يدلي برأي خطير لا يبدو عابئًا بصداه بين الموارنة: وهو ان المردة كانوا «مسيحيين في غاية الفتور إما من أصحاب المشيئة الواحدة وإما من أصحاب الطبيعة الواحدة – هذا ما لا نعرفه على وجه الدقة –، وكان ولاؤهم للبيزنطيين كما للمسلمين واضح التقطع»[٦١]. جاءت هذه النصوص المتأخرة تزيل هالة الأسطورة – عند من اتبعوا لامنس – عن المقاومة المردائية وتقطع الطريق، مرة واحدة، على اعتمادها مرآة للفرادة المارونيّة. كان قد طرأ خلل عميق وتقطع أكيد على صورة السياق المتصل التي اعتمدها الموارنة لتاريخهم منذ الفتح الإسلامي. فلم يعد ثمة ضمانة ماثلة، منذ لحظة الأصل، لانفرادهم الثابت، بصفتهم طائفة سياسية، عن العرب من هذه الجهة أو عن الروم من تلك. امتدّت العتمة والشك إلى هذه القرون الأولى من الوجود الماروني، وهي التي كانت قصة المردة تكثفها في حدث واحد. لم يعد مضمونًا أن يقدّم هذا الحدث الأول دلالة موحّدة بفعل التكرار (تكرّرت وما زالت قابلة للتكرار) لتاريخ الموارنة. ذلك انه لم يعد حدثًا مارونيًا، ولا حلّ محلّه، في وظيفته، حدث آخر. لم يعد ثمة تكرار إذن ولا وحدة

---

٥٩. LAMMENS, *La Syrie*, t. I, *op. cit.* p. 82.

٦٠. راجع: أعلاه، الفصل الأول من هذا القسم.
Ant. «Mardaïtes», in *EI*, *op. cit.*

٦١. ولعلّ م. كانار نقل عن لامنس، حين أورد هذا الرأي بحروفه في مادة «جراجمة» من الطبعة الجديدة للموسوعة الإسلامية
CANARD M.: Art «Djaradjima», in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition.

من جراء التكرار. وكان حاصل التقطع والعتمة الجديدين ان التاريخ الماروني بات عليه أن يتقبل من المستقبل احتمالات جديدة... أهمها أن يدخل المستقبل بصفته «شريكًا» (رئيسًا أو غير رئيس) لا بصفته كيانًا على حدة صنعت هويته المقاومة الأصلية. بات التعدّد، دون انفراد قاطع، هو وضع لبنان الأصلي، وفيه الموازنة. وقد فهم كثيرون من المؤرخين – ومن أصحاب الأقلام بعامة – فحوى هذه «الرسالة». فأخذ التعدّد – وفي ركابه التعايش – يصير عندهم مفتاحًا تعرض عليه أحقاب التاريخ اللبناني، ويطوّب معيارًا لإيجابيّة الكيان وزمنه. وكان من جراء ذلك ان الفتح العربي لم يعد نقطة بدء ملزمة. بل صار ممكنًا الرجوع إلى ما هو أبعد: إلى نموذج تبدأ معه فرادة البلد (وهي التي بات تبريرها مهمّة راهنة، مع الانتداب) لا فرادة طائفة من طوائفه. وكان النموذج الفينيقي قابلاً لقراءة محورها التعدّد الأصلي وما يتبعه بالضرورة من «رسالة» ثابتة للكيان. هكذا وجدنا المستجيبين لتعليم لامنس (استجابة مباشرة أو غير مباشرة) من بولس نجيم إلى يوسف السودا إلى ميشال شيحا إلى جواد بولس يعتمدون هذا النموذج نقطة انطلاق. لكن نزول هؤلاء إلى الميدان – وإن عنى ولادة الدعوة إلى اعتماد أصلٍ للبّنانيين جميعًا، متعدّد ومشترك في آن – لم يعن ان الدعوة إلى حفظ فرادة الموازنة السياسيّة أو إلى جعلها مرتكزًا لفرادة لبنان كلّه، قد طمرت. بل إن آثارًا من هذه الدعوة الأخيرة بقيت في تضاعيف التعبير عن الدعوة الجديدة نفسها. وبقي للفريق الآخر ممثلون في حقل الكتابة التاريخية، وفي سواها، إلاّ انهم انكفأوا، غالبًا، إلى كتابة التاريخ الطائفي البحت. بقي الصراع إذن، بعد ان اتخذ توزيع القوى صورة جديدة. وبقيت مسألة المردة رمزًا من رموز هذا الصراع.

لبنانيون أصلاً

هؤلاء المتناظرون الذين وجدنا نصوصهم أو أصداءها في أعداد بداية القرن من مجلة **المشرق**، لم يكونوا وحدهم في الساحة. كان امتيازهم أنّهم تخاطبوا مباشرة. إلا أنّ كلاًّ من وجهتي – أو وجهات النظر – وجدت من اعتدّ بها خارج نطاق المناظرة نفسها. كان الدبس قد عرض روايته – وهي، بخطوطها العامة رواية الدويهي – في **تاريخ سورية**[٦٢]. ومنذ ١٩٠٠ وجد من يقره عليها مرة أخرى، واضعًا إياها في صياغة تقربها من الملحمة

---

٦٢. الدبس (المطران يوسف): **تاريخ سورية**، المجلّد الخامس، بيروت ١٩٠٠، ص ١٠٤ – ١١٢.

«الشعبية». ذاك هو الخوري ميخائيل عبدالله غبرئيل الشبابي في كتابه الضخم **تاريخ الكنيسة الأنطاكية السريانية المارونيّة**[٦٣]. فنحن نراه يروي تفاصيل ويذكر أسماء قد نجد بعضًا منها عند الدبس وحتى عند دريان، ولكن أيًّا من هذين لا يأخذ بها على علاتها، بل يتحفّظ عليها ويذكر مصادرها في التقاليد المارونيّة المتأخرة، شعورًا منه بأن روايته عرضة للمحاسبة النقديّة في الخارج. أما غبرئيل فيتخفّف إلى أقصى حد من هذه الهموم. عليه يقول ان الموارنة باشروا هجرتهم إلى لبنان مذ أول القرن الخامس. وكان هؤلاء المهاجرون تلامذة مار مارون الأولين، غادروا الشمال السوري بسبب من ولائهم للقديس يوحنا فم الذهب (صديق مار مارون) الذي اضطهده وأنصاره آنذاك البطريرك الأنطاكي برفيريوس، ثم انضم إلى المهاجرين سكان قرى أربع في جبة بشري بفعل آية اجترحها القديس سمعان العمودي[٦٤]. وينقل غبرئيل عن معاصره البطريرك بولس مسعد ان «الموارنة كانوا ممتدين ساحلاً وجبلاً في سورية الثانية وفينيقية الموجود فيها جبل لبنان»[٦٥] قبل زمان العمودي المتوفي سنة ٤٥٩. وقد توالت هجراتهم مع توالي الهرطقات في هذا الجيل وما صحبها من اضطهاد. وهو يعوّل في إثبات هذه الهجرات على «ان الحوادث الطارئة وقتئذٍ تدل على ذلك ولم أر مسوغًا غيرها في هذا الزمان»[٦٦]. وعلى ان لبنان «هو الملجأ الأمين من فواتك الأرطقات»[٦٧]. ثم نراه يدخل في التفاصيل. فيقول إن فريقًا من هؤلاء الموارنة استقرّ في مدن الساحل «عاملاً بمقتضى ما تيسّر له من الأشغال التي كان يزاولها أفراده في بلاده كما تفيد أخبار غيره من الشعوب والنحل». وكان هؤلاء «أهل التجارة والصناعة». ثم يرى ان «الأشراف وبعض أهل الثروة وأهل الحراثة ومن شاكلهم ظلّوا في لبنان [الجبل] فشعبوه تحت سيادة ذوي السيادة منهم». إلى أنه يصرح بـ «اننا لم نقف على حوادث خاصة في هذا الجيل للموارنة في لبنان وعمارة البلاد واستعمال الأراضي المهملة لمعاشهم. كما واننا لا نعلم من الذين كانوا يسوسون الشعب ويدربونه لانقطاع الأخبار بضياع الكتب التاريخية الخاصة وفقدانها من بين ظهراني هذا الشعب بسبب حوادث الأيام»[٦٨].

---

٦٣. غبرئيل الشبابي (الخوري ميخائيل عبدالله): **تاريخ الكنيسة الأنطاكية السريانية المارونيّة**، المجلّد الأول، بعبدا ١٩٠٠.

٦٤. غبرئيل الشبابي: م م، ج ١، ص ٥٢٤ – ٥٢٦.

٦٥. م م، ص ٥٢٦.

٦٦. م م، ص م.

٦٧. م م، ص ٥٢٧.

٦٨. الشواهد الأخيرة في: م م، ص ٥٢٨.

ولا يضيف غبرئيل شيئًا لإثبات وجود الموارنة في لبنان خلال القرن السادس سوى أنّ النكبة التي حلّت بديرهم على العاصي (خرابه وقتل ٣٥٠ من رهبانه) بعد اغتصاب ساويروس البطريركية الأنطاكية سنة ٥١٢، قد حملت إلى جبل لبنان موجة جديدة من «هذا الشعب المختار» «لحاقًا بإخوانه معتصمين بموقعه الطبيعي عاكفين على الهذيذ بحمد الله وشكره متفرقين في انحائه الشمالية والوسطى»[٦٩] عدا الذين تفرّقوا في بقاع سورية أخرى. أما دليله على حصول هذا الانتشار فهو صعوبة «المسير بطريق واحدة»[٧٠]... إذ هي ما حمل الموارنة على التفرق فرقًا دخل بعضها لبنان من الجهة الشمالية واستسهل آخرون الذهاب من جهات السهل ورحل أخيرون «إلى لبنان الأوسط من مضيق الجبلين بين كسروان والمتن فشعبوا الأول وملأوه ساحلاً جبلاً وتوطنوا الجهة المتلاصقة من الثاني.» وما يسعف المؤلف على لزوم جانب الدقة في هذا التحديد الأخير هو «أحوال [الموارنة] القديمة ومواقعهم الحربيّة وحصونهم الممتدة من انطلياس حتى قمة الجبل الذي فوق قرية كفرسلوان». لكنه لا يلبث ان يقول إن «أكثر هذه الحصون» كانت «للفاتحين قبلهم فرموها»[٧١]. أخيرًا ينتقل إلى ذكر الأمراء الذين أورد الدويهي أسماءهم نقلاً عن التقليد: سمعان، كسرى، إلخ...[٧٢] على أن هذه الأخبار لا يتجاوز أثرها المبتغى، على أهميته، تكريس ما جاءت به أخبار القرن الخامس وتوسيعه واستكمال ملامحه وإثبات تواصله. أما هذا الذي يطلبه غبرئيل من تأريخه لموارنة القرن الخامس فهو إثبات الوحدة بين نشأتهم الأولى وأرض لبنان. تمت الولادة في خضم مقاومة البدع (التي حماها أحيانًا ملوك الروم وبطاركتهم) وكان جبل لبنان هو ما أتاح لهذه الولادة أن تسفر عن نموّ متّصل.

النص المشترك

في إطار هذه الرواية، لا تعود حقبة المردة بدءًا. إذ ان الوجود الماروني في لبنان يؤرخ له قبلها بقرنين ونصف القرن. وتملأ هذه المدة الطويلة بوقائع لا تختلف اختلافًا بينًا، من حيث دلالتها، عما يضاف إلى المردة من أفعال. لكن هؤلاء يحتفظون، عند غبرئيل، بهالة الأوج.

---

٦٩. م م، ص ٥٢٩ – ٥٣٠.
٧٠. م م، ص ٥٣٧.
٧١. الشواهد الأخيرة في: م م، ص م.
٧٢. م م، ص ٥٣٧ – ٥٣٩.

وهو أوج متعدّد: أوج الدفاع عن الإيمان المستقيم وأوج الحضور المنتشر على الأرض اللبنانيّة وأوج الإستقلال السياسي – العسكري بهذه الأرض. ومن البيّن ان كل أوج يتحقّق في مواجهة «آخر» معيّن يتمّ استبعاده أو تهميشه. فالاستقامة في الايمان ينظر إليها من زاوية المواجهة مع الهراطقة من أتباع الروم. والحضور على الأرض يفتتح هامشية الأرض السورية الأخرى، موطن الموارنة القديم، ويجعلهم يتعرفون على كتلتهم الرئيسة في ملازمتها أرض لبنان. والإستقلال يستبعد الإنخراط – الفعلي على الأقل – في دولة الروم أولاً، ومن ثمّ في دولة العرب. يتمّ ذلك – وهو كلّه حاصل عند الدبس[٧٣] – في رواية تستدرج وقائع التاريخ إلى رغبات المخيلة، مفصحة عن الدور المطلوب لعمل التأريخ: أن يصنع من شتات الوقائع أسطورة غير مثغورة. أن يملأ كل فراغ بالدمج ما بين المرغوب فيه والمرجّح أو المحتمل إلى هذا الحد أو ذاك. أن يشيع في نص الرواية، عبر الأسلوب، مانويّة تحصر النور في ناحية الـ «نحن» والظلمة في ناحية الـ «هم».

يستبعد غبرئيل أولاً أن يكون لقب المردة قد اكتسب في وجه المسلمين وهو يورد الرواية التي تعود بهذا اللقب إلى أوائل القرن السادس، مغامرًا بفصم كل صلة بين المردة الموارنة والمردائيين أو الجراجمة. وفيها «ان اسم مردة قد أخذ يطلق على لفيف الموارنة من عهد ساويروس بطريرك انطاكية وانسطاس ملك القسطنطينية وما ذلك إلاّ لعدم رضوخ هذا الشعب وانقياده لأمر ملكه وبطريركه في أمور دينية مخالفة للإيمان المستقيم المجد (...)». لكن هذا هو ما «يخاله» «من بحث في حوادث الأيام وأمعن في أساطير الأولين وأعمالهم». أما ما يراه «المحققون» فهو ان «تمرّد» الموارنة على الروم استشرى مع بدء دولة العرب... فقاتل هؤلاء سابور دون رضى ملك القسطنطينية، ولم يلتزموا بعد ذلك بصلح هذا الأخير مع معاوية فقاتلوا الخليفة العربي. وكان أمير لبنان يعرف عهدئذٍ باسم «ملك». وقد خلف يوحنا يوسفًا في ملك المردة، وهو الذي استولى على الأرض المقدّسة كلّها، تبعًا لرواية نقلها الدويهي عن كتاب قديم. «فمن خضع له وتبعه سمّي بمارد ومن أبى سمّي ملكي». لكن المردة «كثيرًا ما كانوا يساعدون ملوك القسطنطينية المستقيمي العقيدة في الحروب»... إلخ... وما دام بولس الشماس و «كتبة العرب» قد أبانوا عن المردة «انهم اللبنانيون». فـ «من هم هؤلاء اللبنانيون غير الموارنة لأنه لم يكن في ذاك الحين ولا بعده شعب كبير يتمكّن من صيانة بلاده ومحاربة الملوك غير الموارنة. أما قول تاوفان وشدرانوس بنزول عسكر

---

٧٣. راجع: أعلاه.

على لبنان فهو بيان عن رجوعهم إلى بلادهم لأنهم كانوا خرجوا منها محاربين في عهد أميرهم يوسف ثم في أيام خلفه (...)»[٧٤]. هكذا يؤلف غبرئيل ما بين العناصر المستقاة من روايات متفاوتة العهود والمصادر. وهو يحتاج لذلك إلى تأويل العنصر في الرواية الواحدة بحيث يتخذ معنى موافقًا لعنصر آخر من الرواية الأخرى. وما يهمّه بطبيعة الحال هو أن تمحى أية دلالة تحملها عناصر من روايات غير الرواية المارونية وتكون معارضة لهذه الأخيرة. أي أن ما يؤوّل عادة هو الروايات الأخرى، بينما تفترض المطابقة بين الظاهر والباطن في الرواية المارونية. وحين تصير هذه الأخيرة، بفعل التأويل، غير معارضة لأخرى سابقة العهد عليها، لا يفترض غبرئيل انها محتملة ولا أنها مرجحة. بل يفترض انها أكيدة. وذلك ان الرواية المارونية هي نقطة البداية، عند الراوية الماروني، وهي مسلّمته السابقة على أي نقد. فتكون هي أيضًا نقطة الوصول. كان الدبس، مثلاً، في مقال من مقالات المناظرة التي عرضناها، يدلي ببراهين يصفها بأنها «قاطعة» على ان المردة هم الموارنة لا سواهم، وكان لامنس يرد في الهامش قائلاً ان هذه البراهين «لا تفوق حد الرجحان»[٧٥]. وكان للامنس أن يضيف لو شاء، ان الإنطلاق من رواية مسلّم بها يجعل تقديم البرهان على «الرجحان» أو على مجرّد الإحتمال أمرًا كافيًا. وذلك ان الحدود تمحي ما بين «اليقين» و«الترجيح» و«الإحتمال». ثمة ما يمكن أن يسمّى «رواية الموقع»، وهي يقين يصعب إحراجه، بل يولي مهمّة الدليل إلى «حقيقة» الروايات الأخرى. تملك «رواية الموقع» هذه، عند غبرئيل، قوة الأسطورة. أي انها تجتذب إلى نظامها عناصر من سائر الروايات، أو روايات برمتها، فتنزع عمّا يخالفها ما فيه من قيمة أو تجعل من المخالفة ظاهرًا خداعًا ينكشف زيفه بإدراك الباطن. ولا يتأتى تمهيد المخالف وضمه أو استبعاده وتحييده بالتسليم المسبق بـ«رواية الموقع» وحده. فهذا هو المنطلق لا غير. أما السبيل فهو التسوية ما بين أنواع من القضايا مختلفة: اليقينية والراجحة والمحتملة. هذه كلّها يسبغ الراوية عليها صفة اليقين كلما بدا له انها قابلة للانخراط في الأسطورة... وذلك لحماية هذه الأخيرة من أي تنافر داخلي. وما يسهل التسوية المذكورة على غبرئيل ان نصه، على خلاف نصوص المناظرة، هو، بمعنى ما، نص ماروني داخلي. لذا لا يظهر «موقف الآخر» إلاّ في أفقه المستور. أي انه لا يساجل مباشرة. بل يبدو استعادة لرواية مقرّرة سلفًا وتجديدًا لحيويّة الأسطورة.

---

٧٤. الشواهد الأخيرة في: غبرئيل الشبابي، م م، ج ١، ص ٦٢٧ – ٦٣٠.

٧٥. في: **المشرق**، م ٥ (١٩٠٢)، ج ٢٠، ص ٩٢٣، هـ١.

بهذا المعنى، ليس نص غبرئيل استعادة أو استباقًا، في ثوب الحكاية «الشعبية»، لنصوص الدبس مثلاً. بل إنه هو تجسيد من تجسيدات عديدة لنص عام يصح اعتباره أصلاً لنص الدبس. فهذا الأخير نسخة مهذبة من النص العام تضع الآخر في اعتبارها وتراعي تطلبه لتغلبه. أما هذا النص العام فهو أسطورة الأصل المارونية. يقدم غبرئيل صيغة للأسطورة يقربها من «النص العام» المفترض ان ثلاث سمات تنعقد فيها: ١) لهجة واثقة تتيح لولادة الهويّة أن تستعاد في قراءة يكسوها الإنفعال الطقسي. ٢) تعيين الآخر المباشر تعيينا يتوافق مع التعيين المعتمد إذ ذاك. هذا الآخر هو مذهبي (المسيحي غير الكاثوليكي) لا ديني أو عنصري (لا مسلم ولا عربي). وهو ما يفسّر انبثاق خصائص الطائفة جميعًا، حتى تلك الحقبة، (بما فيها الخصائص السياسية) من الخاصة الدينيّة الرئيسة، وهي الأمانة للكثلكة. ٣) تعيين ظرف الولادة على انه ظرف مجابهة مع هذا الآخر الطائفي، انعقدت فيها الصلة بأرض محدّدة، هي لبنان، ونحت إلى توكيد استقلال الموارنة بهذه الأرض.

إن احتلال السمة الثالثة من هذه السمات موقع الغلبة، بعد عشرين سنة من صدور كتاب غبرئيل، مع ظهور المسلم شريكًا مباشرًا في تحول هذه الأرض إلى دولة، هو ما سيقلب التوازن السابق في اسطورة الأصل. فاحتلال الموارنة، بصفتهم طائفة سياسية، هذه المرة، موقعًا غالبًا في الدولة الجديدة، سوف يؤدي إلى تبديل الآخر المباشر وإلى إعادة النظر في العلاقة بين الولاء للكثلكة والولاء لأرض لبنان: لأيهما تكون الأسبقية النظرية؟ أيهما ينبثق نظريًا من الآخر؟ هذه الإعادة وهذا التبديل سيجدان تعبيرًا من تعبيراتهما في الصياغة المارونية الجديدة لقصة المردة. هذا عن الصياغة الطائفية التي سنقف عليها حين نعرض مثلاً لحالة الأب بطرس ضو. لكن بعض الموارنة أو المتصلين بهم سوف يضعون في حسابهم الدولة «المنفصلة» عن الطائفة أو احتمالها. وسيسفر ذلك أيضًا عن رواية أخرى لقصة المردة هي التي تعرض لها أولاً، وهي ما كان على الأرجح في أفق كل من لامنس ودريان... في أفقها البعيد...

ولادة «تاريخ لبنان»

في الخط الذي افتتحه لامنس، وجد بولس نجيم، منذ ١٩٠٨، ان المردائيين، هم جيش من اثني عشر ألف محارب، أرسله قسطنطين الرابع ليقاتل العرب في الأصقاع التي

ملكوها، بعد أن هدده هؤلاء في عاصمته نفسها. ورجّح أن يكونوا من «أصل عربي أو إيراني»[٧٦]. وساءل المصادر عن مكان نزولهم فوجدها صامتة. وقدّر انهم ربّما نزلوا في كسروان وعلى أبواب بيروت وصيدا. ولم يتوقّف طويلاً عند احتمال أن يكونوا هم الموارنة، بل قطع بنفيه معتمدًا قول تيوفانس ان المردائيين «دخلوا لبنان». لكنّه وجد جامعًا بينهم وبين الموارنة هو مقاومة العرب. فقال إن هؤلاء، كانوا، قبل نزول المردائيين، «يبدون مقاومة قويّة للعرب»[٧٧]. وقدّر ان المردائيين حاولوا من المواقع التي احتلوها، «اعاقة الإتصال بين دمشق والساحل الفينيقي، حيث كان معاوية قد جهّز الأساطيل لمقارعة الروم (...)»[٧٨]. أما «تمرّد» المردائيين على الروم فلا يأخذ به بولس نجيم ولا يبرزه على انه جامع بينهم وبين الموارنة أو مؤسّس لهويّة هؤلاء السياسية.

ولا يختلف عن هذا كثيرًا ما قدّمه شيخو، في الكتاب الذي أشرف على إعداده اسماعيل حقي بك. فهو يتبع لامنس في المماثلة ما بين جراجمة العرب ومردائيي الروم. ويرى ان هذا الاسم الأخير مشتق من «مرد» الفارسية ومعناها البطل. ويشير إلى تتبع انكتيل دوپرّون Anquetil Duperron تاريخهم منذ الاسكندر وهجراتهم العديدة قبل حلولهم في جبل اللكام، معتبرًا هذا التتبع ردًّا لقول «الزاعمين بأن المردة موارنة لبنان»[٧٩]. ولا يفوته التشديد على أنّهم إنما أرسلوا إلى جبال لبنان (أرسلهم قسطنطين اللحياني) لمقاتلة العرب وعلى ان يوستنيانس الأخرم هو الذي ردّهم إلى مدينتهم بعد صلحه مع عبدالملك. وينسجم مع هذا أنّ شيخو لا يرى موجبًا لأي تنويه بالخلافات بين الروم والمردة، وكأن الأمر لا يهمّه. بل إنّه يستدل من رواية البلاذري لمصالحة مسلمة بن عبدالملك المردة ومن دعوته زعيمهم بطريقًا على انهم كانوا نصارى «كالروم في ذلك العهد تابعين للمجمع الخلقيدوني»[٨٠]. مع اتخاذ الصياغة التاريخية زاوية سياسيّة، نراها تنخلع إذن من دوامة الهاجس المذهبي الذي استعاده في ذلك العهد مؤرخو الموارنة: الأمانة للكثلكة، وما تفترضه من عداء لبعض ملوك الروم غير المستقيمي الإيمان ومن تطويب «الملكيين» على انهم الآخر المباشر. أما وضع

---

٧٦. JOUPLAIN, *La Question du Liban, op cit.*, p. 42

٧٧. جوبلان، م م، ص م.

٧٨. م م، ص م.

٧٩. شيخو (الأب لويس): «العناصر اللبنانية ومذاهبها الدينية»، في: لبنان، **مباحث علميّة واجتماعية**، م م، ج ١، ص ٢٤٤.

٨٠. م م، ص ٢٤٥.

المسلمين في موضع الآخر، فهو بالطبع لا ينزع عن المواجهة صفتها الدينيّة. إلاّ انه يوسع الفريقين المتواجهين إلى أقصى حد. فلا يبقى الموارنة وحدهم، بل يدخل معهم سائر النصارى ويدخل الغرب. ويستقرّ معاوية وعبدالملك رمزًا للحكم الإسلامي برمّته وبصفته هذه. ويصير مدار الصراع هو الدولة. لا يعود البحث عن الأصل بحثًا عن أصل طائفة واحدة، في المجابهة مع الآخر الطائفي، بل تصير بنسبة المقاومة إلى شعب يتسمى باسم الأرض أي إلى قومية. وتصير أسطورة الأصل (سواء كانت قصة المردة أو سواها، وهي ليست، عند نجيم وشيخو قصة المردة) هي أسطورة ولادة القوميّة المذكورة، بما تنطوي عليه، في ضمير المعاصرين، من حضور لمثال الدولة، متحققًا كان أو غير متحقّق.

هذا الحضور نجده صريحًا عند مؤرخ شاركت في تكوينه العهود اللبنانيّة كلها على امتداد هذا القرن، من المتصرفيّة إلى الإستقلال. أي انه – بصفته مارونيًا – شهد التحول الذي نشير إليه في إدراك الموارنة لتاريخهم ولعلاقتهم بلبنان: من تاريخ الطائفة المغلق على نقاوة المذهب، يدرّعها بوعورة الجبل، إلى تاريخ الأرض، تتخذ فيه الطائفة الموقع البارز – أو الأبرز – ولكنها تنسب نفسها إليه عوض نسبته إلى نفسها. هكذا نعثر، عند يوسف السودا، بالعبارة الصريحة، على هذه الفرضيّة التي لقيناها مضمرة عند اليسوعي شيخو، فاستخرجناها معتمدين على تركيب روايته. يضع السودا قصة المردة في إطار تعداده للموجات المتعاقبة من المتحصنين بلبنان. «هكذا – من الوثنيين، إلى الموارنة، إلى العبيد، إلى المستعبدين – كان يلجأ إلى لبنان كل من لحق به جور في البلاد المجاورة لسبب ديني، أو لسبب زمني، أفرادًا وجماعات.

«أولئك جميعًا على اختلاف الأديان والملل والشعوب والمذاهب، كانوا يهجرون السهول الواسعة والمروج الزاهية، قاصدين إلى أودية لبنان وأغواره وأنجاده وصخوره مكتفين من العيش فيه انه موئل للحرية ومعقل للأمان. (...)[٨١].

«وفي ذلك العهد يذكر التاريخ وجود قوم في لبنان عرفوا باسم «المردة» ومؤرخو العرب يسمونهم «الجراجمة».

«اختلف الباحثون في أصل المردة وتاريخهم، على ان المعروف عنهم انهم فئة من اللبنانيين، أدغمهم بعض المنقبين بالموارنة (...) وقيل فيهم انهم كانوا رجال حرب (...) وقد أقاموا وتناسلوا في لبنان يمنعونه حصنًا (...).

---

٨١. السودا: **تاريخ لبنان الحضاري**: م م، ص ١٥٢.

«ومهما يكن من أصل المردة ونسبهم فلم نذكر عنهم أعمال تؤثر إلاّ في لبنان – فصفحة تاريخهم صفحة لبنانية. شأنهم فيها شأن من عرفوا قبلهم باسم فينيقيين وانحصر تاريخهم بلبنان.»[٨٢] ...

هذا الكلام نعرف أن ثمة ما هو قريب منه – بصدد المردة على وجه التخصيص وبصدد سواهم – عند ميشال شيحا. وما يهمنا منه ان فيه تعبيرًا متأخرًا عن موقف توالى التعبير عنه حلقات متتابعة منذ لامنس (ببعض التردد) وبولس نجيم والكتاب الذي رعى إعداده اسماعيل حقي وشارك فيه شيخو ونجيم). هذا الموقف هو اعتبار «لبنان» موضوعًا مستقلاً لتاريخ «عام»، يجد وحدته في وحدة الأرض لا في وحدة الطائفة ولا في تجانس صف من العائلات النافذة أو وحدة عائلة منها ولا في وحدة بلدة أو إقليم. وهو موقف جديد تمامًا، في أوائل القرن، برغم حوليات حيدر أحمد الشهابي وطنوس الشدياق في القرن السابق و– على وجه أولى – برغم ما وصل من روايات، مارونيّة أو درزيّة، لأحداث السنين العشرين أو الثلاثين التي انتهت إلى قيام المتصرفيّة، إلخ... وهو أيضًا موقف لا يزال غريبًا على مؤرخين للطائفة المارونيّة» عاصروا هذا التحول، من طراز الدبس وغبرئيل ومن تبعهما. وقد رأينا ان فضل دريان، إنما كان في فتح تاريخ الموارنة الطائفي على احتمال تاريخ عام، وذلك قبل أن يستقرّ تاريخ لبنان موضوعًا معترفًا بـ«مناسبته» واستقلاله. هذا الاستقرار ما لبث أن أطاح – لمدة طويلة – امتياز المردة من حيث هم، عند المؤرخين الموارنة، اسم للأصل أو لحقبة تأسيس يتحد فيها الوجهان السياسي والمذهبي. وانفتح على مصراعيه باب البحث في أصل لبنان برمّته، أي في أصل عمرانه وحضارته. كان المراد أن يعثر للبنان على أصل يفصله عن التاريخ الإسلامي، إذ يكون سابقًا عليه، ومستمرًا، بصورة أو بأخرى، في ما يتعداه. وكان المراد أيضًا أن يتجاوز هذا الأصل – في الزمن وفي الشمول – أصول الطوائف القائمة جميعًا، وإن بقي التعدّد الملازم له مرآة لتعدّدها الراهن. وما لبث الفينيقيون، منذ بولس نجيم[٨٣]، أن قدّموا هذه الصورة المبتغاة. وهي صورة استغرق رسمها وفرضها على وعي قسم من اللبنانيين لتاريخهم عقدين أو ثلاثة. فبعد أن كان

---

٨٢. م م، ص ١٥٣.

٨٣. Sassine (Farès): *Le Libanaisme maronite: contribution à l'étude d'un discours politique* (Thèse ronéotée), Paris 1979, p. 76.
ويشدّد ساسين على ان المرجع الفينيقي كان لا يزال بعيدًا خافتًا عند نجيم.

يختلف ، في أوائل القرن ، على رسم اسم « الفينيقيين » ، باللغة العربيّة[٨٤] ، بات هؤلاء ، في الثلاثينات ، أجدادًا للبنانيين لا يقبل بعض المؤرخين – فضلاً عن الأدباء – بديلاً منهم .

---

٨٤. كان الإسم يكتب « فونيقيين » أحيانًا ، و « فينيقيين » أحيانًا أخرى. ولم يتح لنا التحقّق من التاريخ الذي غلب فيه هذا الرسم الأخير. لكن في اختلاف الرسمين إشارة واضحة إلى استبعاد التماهي وهؤلاء الأسلاف... إذ لا ينقل المرء اسم جدّه عن لغة أجنبيّة ويتردّد بين رسمين للإسم المذكور! ولا ريب في ان النصرانيّة نفسها كانت حائلاً دون تماهي المسيحيين والفينيقيين ، وذلك حتى عهد الإنتداب. فنحن نجد مثلاً في نص شيخو السابق الذكر تفصيلاً لديانة الفينيقيين وما اتصل بها من عادات وطقوس يتسم بالحدة البالغة. يذكر المؤرخ اليسوعي انحرافهم عن جادة التوحيد التي يقول إنهم مالوا إليها أولاً. فيقول إنهم « كدروا ذلك المعين الصافي وجسّموا تلك الروح الإلهيّة المنزّهة عن كدورة المادة (...) » ثم يقول إنه « أدّى بهم التهوّس الديني إلى أن جعلوا لهؤلاء الآلهة زوجات (...) » ثم ينتقل إلى التشهير الخلقي بهم فيقول : « ومن أعمالهم الهمجيّة الدالة على شراسة أخلاقهم وسوء تعبّدهم ان كهنة البعل وعشترت كانوا في بعض فصول السنة يتزيّون بأزياء النساء متخنثين ويطلون وجوههم بالمغرة [إلخ] (...) » ثم يسخّف الطقوس التي كانت ترافق الإحتفال بموت أدونيس وقيامته ، ويضيف : « وأما خلاعتهم فكانوا يسترونها تحت حجاب الدين فيعدّون اعمال العهارة والفجور كأفعال تقويّة ترضى بها الآلهة. ولم يستنكف كهنتهم عن المجاهرة بالأرجاس بل جعلوا هياكلهم كماخورات يدعونهن قدسات لضروب السيئات !!

« وأقبح من ذلك قرابين بشرية كانوا يضحونها لتلك الطواغيت من أسرى حرب وعذارى ولا سيّما الأطفال (...) .

« وقد أصبحت هذه الديانة الباطلة عثرة في سبيل شعب الله بني إسرائيل وقد تكرّر في أسفار التوراة سيرهم على سننها الفاحشة (...) » ويختتم « (...) حتى غلبه أخيرًا الدين النصراني في القرن الخامس للمسيح . » .

كان ينبغي أن يتحوّل المسيحيون اللبنانيون (وبخاصة الموارنة) إلى « طوائف سياسيّة » لا يعود الدين نفسه مرجعًا لهويتها القومية ، حتى يصير ممكنًا تجاوز هذه « المقاومة » الدينية لصورة « الجد الفينيقي »... مع أناس من طراز ميشال شيحا ويوسف السودا وشارل قرم... وقد بقيت حتى اليوم آثار من المقاومة المذكورة عند مؤرخين موارنة. يكتب بطرس ضو مثلاً عن معبد أفقا : « وكان هذا المعبد مشهورًا في كل العالم آنذاك بعبادة الزهرة وما يرافقها من أعمال الفجور والرذيلة (...) » ، ضو : **تاريخ الموارنة**... م م ، ج ١ ، ص ٨٩. ولكنه ينحو منذ ج ٣ – كما سيرد – إلى استعادة الحضارات « اللبنانيّة » السابقة للفتح العربي وجعلها « ماضيًا » تكثفت آثاره في وقفة المردة. إذ ذاك يأخذ في تأويل الرموز الفينيقية المتصلة بالزهرة ، متماهيًا معها كليًا. مثال ذلك (من رموز صور) : « عشتروت الزهرة فوق سفينة رمز الجمال المقرون بالشجاعة في اقتحام المحيطات لنشر رسالة الحضارة والمعرفة والفن والمحبة بين الناس » (م م ، ج ٣ ، ص ١٣١) ويختفي كليًا من هذا الجزء ذكر « أعمال الفجور والرذيلة ». أما ج ٥ المكرّس لـ « دور المرأة في الكفاح الماروني عبر الأجيال » ، فيجعل من عشتروت إحدى « الفاتحات المؤلهات »... ويقول إنها كانت أصلاً « تجسيد المثل الأعلى للجمال الطاهر والحب البريء النقي (...) ولكن مع الزمن شاب هذا الجمال الأسمى والأطهر بعض العشق المنحرف ». ثم يذكر هيكل أفقا وما كان فيه ، وفي سواه ، من « الظلمات الدنسة » إلى أن « غابت عشتارنا وأطلت العذراء أم الله (...) ». هذه الإشارة تبقى ، في توازن الفصل ، بعيدة عن حجب الخرق الذي أحدثه طغيان الوجهة القومية في الحاجز الذي كان يقف أمامه شيخو... راجع : ضو : م م ، ج ٥ ، ص ٣٠–٣١ ، ومجمل الفصل الأول من القسم الأول ، ص ١٧–٣٧. وتجد هذا الإضطراب نفسه بين النازعين الديني والقومي عند مؤرخ ماروني آخر ، أهدأ « عصبيّة » من ضو ، راجع : خاطر (لحد) : **أحداث وأحاديث من لبنان** ، ج ١ ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٩–٢٦.

الفصل الثاني

من الطائفة إلى دولة الطوائف

أدّى استقرار الدولة ذات الطوائف المتعدّدة «نقيضًا» أو – في الأقل – ندًا للطائفة المنطوية على تاريخها، إلى تغيير في دلالة كل رواية لاحقة لحقبة المردة. كان الإطار الجديد – «اللبناني» – الذي أخذت هذه الحقبة تحتل مكانًا فيه، قد بدأ يتكون، كما أسلفنا، في العقدين الأخيرين من حياة المتصرفية. ولم يكن دور يسوعيي **المشرق**، من شيخو إلى لامنس (ناهيك بمارتن الذي ترك تاريخًا للبنان بقي مخطوطًا)[1] بالدور الضعيف في رسم هذا الإطار، على صعيد النص التاريخي. بقي المردة إذن موضوع صراع. وعرف موقف لامنس انتشارًا تحت أقلام المؤرخين، من موارنة وسواهم. ولم يكن انتقال لامنس من ترجيح الفصل بين المردة والموارنة – خلال المناظرة – إلى الجزم به – مع القول بنشوء علائق بين الفريقين – في نصوصه اللاحقة، نتيجة لعناصر جديدة وقف عليها في المصادر (لم يطرأ جديد على حالة الفقر الصحراوية في مصادر هذه المسألة)، ولا نتيجة للمناظرة نفسها. كان الانتقال نتيجة لحصول مرتكز جديد «خارجي» (هو مثال الدولة المتعدّدة الطوائف) تنخرط فيه الرواية الجديدة. وكان هذا المرتكز، لا «مرجعيّة» لامنس وحدها، هو ما عوّل عليه متبعو لامنس لاحقًا. لكن الموقف الذي ينحو إلى المماثلة ما بين المردة والموارنة لم يعدم من يمثله أيضًا. بل بدا وكأن المؤرخين الموارنة «ينتكسون» إليه، في بعض الأحيان. من الجهة الأخرى، دخل المؤرخون المسلمون – ومن هم بمثابتهم – حلبة الجدال في أصل المردة ومصيرهم. ولم يغب «الروم» أيضًا (الأرثوذكس منهم والكاثوليك) عن الحلبة المذكورة. وكان كل يحمل من موقعه توازنًا مبتكرًا للرواية إياها. هذا كله لم يكن عديم الدلالة على وجود تباين بين الرغبة التي تتجه بها الطائفة إلى تاريخها والرغبة (أو

---

١. تاريخ لبنان للأب مارتن Martin هو واحد من مراجع لامنس في *La Syrie*، مم.

الرغبات) التي تتجه بها الطوائف الأخرى إلى تاريخ تلك الطائفة المذكورة. هذه الرغبة، في حاليتها، هي رغبة في أصل يؤول إلى هويّة ويستعاد. أما عن المكان الذي يستعاد فيه هذا الأصل – الهويّة، فهو الدولة المتعدّدة الطوائف، من الآن فصاعدًا. وما يوضح ان المكان المذكور هو مكان تنازع لا مكان تعدّد وحسب، ان الأصل الذي يختاره الـ «نحن» لنفسه مختلف – ومختلفة استعادته الراهنة بالطبع – عن الأصل الذي يختاره الـ «هم» لـ «نحن»... وأن أيّ طرف من أطراف التعدّد لا يترك لطرف آخر أن يختار الأصل الذي يرتئيه لنفسه ولا هو يجد نفسه حرًا في اختيار الأصل الذي يجده صالحًا له.

وجوه الآخر

رغم دخول مثال «الدولة»، منذ مطلع القرن، إلى أعمال مؤرخي لبنان المسيحيين، ودخول مبدأ التعدّد على انه الصفة الملازمة لماهيّة هذه الدولة، لا نزال نجد عند مؤرخين متأخرين من الموارنة سبيلاً لإيلاء هذه الطائفة – عبر المردة – مهمّة مميّزة، في هذا الإطار النظري الجديد، هي مهمّة التأسيس... تأسيس التعدّد وتأسيس الدولة، أو – في الأقل – تأسيس الكيان المرهص بالدولة المتعدّدة. والموارنة، في أدائهم هذه المهمّة، يستجيبون عند مؤرخيهم هؤلاء لدعوة الأرض نفسها، أو، بعبارة أدق، لدعوة الجبل... الجبل المتراوح بين أن يكون حصنًا وملجأ وأن يكون حصونًا وملاجئ. نقع على القول بهذا الامتياز الماروني عند اثنين من المؤرخين الموارنة يقدمان روايتين متماثلتين إلى أبعد حد للحقبة المردائية. هذان المؤرخان هما فيليب حتي وجواد بولس، ومصدر التماثل انهما يغرفان من رواية واحدة هي رواية لامنس، وبخاصة من صيغتها المتأخرة. إلاّ انهما لا يلبثان أن يستوعبا هذه الرواية في الرؤية المارونيّة، وذلك بجعلها تزلّ زلّة خفيفة تحيل الحدث الذي يبدأ وينتهي عند لامنس إلى بداية لا تنتهي. يقبل المؤرخان ان الجراجمة – المردة كانوا أعوان الروم، وان حملتهم على لبنان وجواره، أيام معاوية، كانت بدفع من هؤلاء ودعم منهم. ويقبلان أيضًا انهم لم يكونوا آنذاك موارنة. بل إن حتي يستعيد ترجح لامنس بين أن يكونوا مونوفيزيين وأن يكونوا مونوتيليين. هذا كله ليس بالجديد. وهو لا يدل على شيء سوى على استقرار رواية لامنس، بخطوطها التي سبق عرضها، رواية مأخوذًا بها عند الموارنة حالما ينتقلون إلى الإقرار بالتفاوت بين دائرة التاريخ الطائفي ودائرة التاريخ القومي. ويسعنا أن نضيف ان القول بأندماج المردة المتبقين في لبنان بنصارى محليين أخصهم الموارنة، ليس قولاً ينبو عن رواية لامنس اياها.

فقد أسلف اليسوعي البلجيكي ان الموارنة والمردة «امتزجوا امتزاج الماء بالراح».[٢] ما يبتدعه المؤرخان المارونيان لا يتناول الوقائع، بالمعنى الضيق إذن. وإنما يتناول الدلالة التاريخية لحقبة المردة، وبخاصة لمقاومتهم العرب ولامتزاجهم، على أرض الجبل اللبناني. بالموارنة.

يكتب حتي: «وقد اندمج الجراجمة بسكان الجبال – ولم يكن الجبل بعد مكتظًا بالسكان – من النصارى الذين كانت لغتهم لهجة آرامية، وأوجدوا بذلك ملجأ يلوذ به الملهوف والمضطهد من سكان سورية ومن سكان الساحل اللبناني، ويلوح لنا أنّ الجراجمة بعد اندماجهم بسكان الجبل الأصيلين أصبحوا، في هذه الحقبة، يعرفون بالمردة. ومنذ ذلك الحين أصبح لبنان معقلاً آمنًا للأقليات وللطوائف المذهبية، ولكل داعية أو خارج كان يحس بأن الفشل ينتظره. وقد أسفرت عملية الاندماج هذه بين الجراجمة ونصارى لبنان عن قيام الطائفة المارونية التي لا تزال الطائفة القويّة السائدة في شمال لبنان، والتي تؤلف اكبر وحدة مسيحية موحدة متراصة. ومنذ هذا الوقت يبدأ جبل لبنان بالظهور على مسرح السياسة في هذا القسم من العالم.»[٣].

ويجعل حتى هذا الاندماج تاليًا مباشرة لهجرة الموارنة أنفسهم إلى جبل لبنان. إذ يقول إن «حروبًا ثأرية» وقعت «بين الموارنة واليعاقبة في النصف الثاني من القرن السابع أسفرت عن هجرة أقوام من الموارنة إلى شمال لبنان الذي أصبح فيما بعد موطنًا دائمًا للمارونية»[٤]. أما بولس، فيجعل بدء هذه الهجرة – هربًا من اضطهاد الخصوم أيضًا – «في نهاية القرن السادس»[٥]. هذا بعد أن يكتب: «وقد اندمجت جماعات المردة التي بقيت في لبنان بالمواطنين المسيحيين وبنوع خاص بالموارنة الذين كانوا وصلوا حديثًا من شمال سوريا. وفي زمن المردة هؤلاء (٦٦٠ – ٦٩٠) بدأ دور لبنان يبرز كملجأ للأقليات الطائفية، شبه المستقلة، التي راحت تظهر على المسرح التاريخي والسياسي للشرق الإسلامي. وقد دام ذلك خلال القرون التي تلت بعدئذٍ[٦]. ثم يضيف نقلاً عن كتاب المطران بطرس ديب ان الشعب الماروني، صار له «منذئذٍ وطن نهائي»[٧].

---

٢. لامنس: **تسريح الأبصار في ما يحتويه جبل لبنان من الآثار**، «انتشار الأمة المارونية» **المشرق**، م ٦، ج ٤، م م، ص ١٦٧ وفي ط ١٩١٤ (بيروت): الجزء الثاني، ص ٤٨.

٣. حتي: **تاريخ لبنان**، م م، ص ٣٠٠.

٤. م م، ص ٣٠٣.

٥. بولس: **تاريخ لبنان**، م م، ص ٢٢٨.

٦. م م، ص ٢٢٥.

٧. م م، ص ٢٢٨.

هكذا تتّضح صورة جديدة للامتياز الماروني غير تلك التي وقفنا عليها عند الدبس أو عند غبرئيل مثلاً... صورة تدرج الطائفة في الكيان ذي الطوائف العديدة، فلا تعود تبدو وحيدة في مواجهة الآخر، بل تبدو ممتازة الموقع فحسب على أحد خطيّ الجبهة. ومصدر الامتياز هو التأسيس. أي الاضطلاع بمهمة الأصل السياسي المضمون تواؤمه مع الأصل الطبيعي الذي هو الأرض. تتم النقلة إذن من حال الفرادة إلى حال الريادة. وشرط هذه النقلة أن تتغيّر طبيعة الآخر. أن يصير الآخر آخرين اثنين أو أكثر. ففي الفرادة كان الآخر غريبًا أو عدوًا وحسب. فحتى مع قبول الدبس بالسلطة الإسلامية – واعتباره إياها «شرعيّة»[٩] – كانت هذه السلطة تبقى سلطة الغريب. ولم يكن يبرز من «الروم» الهراطقة عند الدبس أو عند غبرئيل، في أية لحظة، وجههم المسيحي مثلاً، بصفته وجهًا يؤسّس، رغم عداوتهم للمردة – الموارنة، هويّة مشتركة في ما يتعدّى العداوة. كان الغريب غريبًا والعدو عدوًا. وكان الموارنة، في الحقبة المردائية، يؤسسون، بثباتهم على الإيمان المستقيم، هويّة على حدة في المشرق. كان ثمة الانتماء إلى الكنيسة الجامعة بالطبع. ولكن الكنيسة الجامعة لم تكن فريقًا مباشرًا في المجابهة الثلاثية أو الرباعية إبان تلك الحقبة: بين الموارنة وحدهم من جهة، والروم الهراطقة والملكيين المحليين من جهة ثانية والمسلمين من جهة ثالثة. مع الانتقال إلى حال الريادة لا يعود الموارنة وحدهم. بل يطرأ بينهم وبين «الغرباء» أو الأعداء آخرون جدد هم الحلفاء أو المجانسون. أولئك هم الذين فتح لهم الموارنة – مع اندماجهم بالمردة وامتصاصهم، إن صح التعبير، منجزات هؤلاء – باب اللجوء إلى الجبل والتحصّن فيه. أولئك هم الأقليّات الذين كان الموارنة – في رواية حتي وبولس – طليعتهم ولبثوا في صلب مقاومتهم، أولئك هم اللبنانيون.

«الله أعلم»

حين ننتقل إلى نصوص مؤرخين من المسيحيين غير الموارنة، لا بدّ أن نشعر بحدّة النقلة. وتبقى الحدّة ملموسة حتى حين يكون الموارنة الذين نقارن بهم من ورثة دريان، أي من الذين يفتحون في التراث الماروني ثغرة تشكّل مدخلاً لشركاء. ولنبدأ بهؤلاء الملكيين الذين لم يعودوا يتماهون اليوم مع كنيسة يوستنيانوس الأخرم، لكنهم يتعرّفون إلى أنفسهم في الصورة التاريخية «الشاملة» لكنيسة القسطنطينية. نقع عند أسد رستم[٨] مثلاً – وهو من المؤرخين

٨. رستم (أسد): «المردة؟»، في **آراء وأبحاث**، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٦-٣٨.

الروم الأرثوذكس – على ما يصعب تخيله عند مؤرخ ماروني : وهو الإستنكاف عن الوصول إلى نتيجة حاسمة في شأن أكثر جوانب المشكلة اثارة للجدل . لا يرى رستم في مماثلة « بعض علماء الموارنة »[٩] ما بين الموارنة والمردة إلاّ اجتهادًا ضعيفًا . ويشهد على ذلك تيوفانس وكورينوس « اللذين يؤكدان أنّ المردة غرباء أتوا لبنان من الخارج »[١٠] « وابن العبري الذي يقول إن المردة جنود الملك قسطنطين اللحياني وإنّه أرسلهم إلى الشام للدفاع عنها »[١١] . ثم يذكر دون تعليق رأي القائلين إنّهم قبيلة إيرانية . ويستضعف رأي من ذهبوا إلى أنّهم من العرب ، مشددًا على أنّهم جاؤوا تلال الساحل من الشمال وعلى أنّ المسيحيين العرب تضاموا مع الفاتحين المسلمين وعلى أنّ المصادر لا تذكر عربًا التجأوا إلى جرود الساحل ، في القرن السابع ، ليحاربوا الفاتحين العرب . من هم المردة إذن؟ يشير رستم إلى احتجاج الموارنة بأنّنا لا نعرف سوى الموارنة نصارى سكنوا لبنان في القرن السابع . ويرد عليهم بقوله إنهم يعتبرون « السكوت حجة » . ويضيف أنّ « سكوت المراجع لا يكون حجة إلاّ بشروط أهمها أن نكون على يقين من أنّنا اطلعنا على جميع المراجع ، وأنّ المراجع التي اطلعنا عليها هي جميع ما دوّنه السلف ولم يضع منها شيء . وأنى لنا هذا؟ »[١٢] ، أما ما يتوصّل إليه هو ، فهو أنّ المردة ليسوا عربًا وأنّه قد وجدت بينهم وبين الموارنة « علاقات ودية أثناء إقامتهم في تلال الساحل » . ولكنه يرى أنّ هذه العلاقات انقطعت مع انتهاء هذه الإقامة . و « لدى خروج المردة من لبنان وسائر تلال الساحل لم يتبعهم الموارنة في هجرتهم . » أهم من هذا كلّه تلك الوصية التي يبرّر بها رستم عدم توصله إلى رأي قاطع في أمر بعض نقاط المشكلة : وهي « أنّ أفضل ما يفعله المؤرخ المدقّق عند سكوت الأصول أن يسكت هو معها أيضًا »[١٣] .

هذا « البعد » عن الحدث المرويّ نقع عليه – أو على بعضه – عند كمال الصليبي أيضًا . فهو يختم سطورًا يخصصها للعلاقة ما بين المردة والموارنة بعبارة مألوفة في كتب « الأخبار » العربيّة ، إلاّ انها غير مألوفة أبدًا في النصوص التاريخية اللبنانية . وهي عبارة : « والله أعلم » . يكتب الصليبي : « وذهب بعض المتأخرين من المؤرخين الموارنة ، ومنهم البطريرك اسطفان الدويهي ، إلى أن الموارنة هم في الأصل من « المردة » ، أي « الجراجمة » ، ووافقهم في ذلك

---

٩. م م ، ص ٣٦ .
١٠. م م ، ص ٣٦ – ٣٧ .
١١. م م ، ص ٣٧ .
١٢. م م ، ص ٣٦ .
١٣. هذا الشاهد وسابقاه في : م م ، ص ٣٧ .

إلى حد ما بعض المستشرقين المعروفين، ومن هؤلاء الأب هنري لامنس اليسوعي (...). وليس هناك ما يثبت أي علاقة بين الفريقين إلاّ الموافقة في الزمن، وواقع توغل «الجراجمة» أو «المردة» في الأطراف الجبليّة من الشام (ومنها لبنان) عندما كانوا يقومون بغاراتهم على البلاد. ولعلّ عناصر منهم بقيت مستقرة في بعض هذه الأطراف، كما يفترض القائلون بصلة الموارنة بـ«المردة»، والله أعلم»[١٤].

لكننا لا نستطيع عزل هذا الحكم، المعلّق إلى هذا الحد أو ذاك، عن تقديرات أخرى ترد عند الصليبي في شأن أصل الموارنة. وذلك ان المؤرخ يظهر، عبر التقديرات المذكورة، أكثر تورطًا في مواجهة، لا تتوسّل «الحياد» أو تعليق الحكم هذه المرة، لِصنع معاصريه من الموارنة، يمهّد الصليبي لهذا التصدي بنقد اتجاه بعض المؤرخين إلى استبعاد الوجود العربي في لبنان قبل الفتح الإسلامي. فيذكر رأيًا يرجح بدء الخروج العربي من البادية «على نطاقه الواسع في غضون القرن الميلادي الأول»[١٥]. ثم يضيف «وما ان جاء القرن الميلادي الرابع أو الخامس حتى كان العنصر العربي قد طغى على أجزاء كبيرة من البلاد الشاميّة، ومنها أجزاء من المنطقة اللبنانيّة»[١٦]. ولا يلبث أن يقطع بحكم يدخل، إذا أخذ به، خللاً كبيرًا على صلابة المقابلة المارونية، التي باتت تقليدًا، بين «العربي الطارئ» و«اللبناني الذائد عن أصالته». فيقول: «والواقع ان تعريب بلاد الشام لم يأت نتيجة لخروج بعض العرب من الجزيرة العربيّة واستقرارهم في المناطق الشامية في زمن الفتح الإسلامي، بل إن تعريب كل من الجزيرة العربية، والعراق، والشام، حدث في آن واحد، وذلك قبل الإسلام بزمن طويل»[١٧].

بعد ذلك يشير الصليبي إلى انتشار للّهجات العربيّة، واكب الهجرات، فحلّت هذه محلّ الحميرية في جنوب الجزيرة وحلّت «في الوقت نفسه تقريبًا محل اللهجات الآراميّة في مناطق كثيرة من العراق والشام.» وأهميّة الإشارة، في صدد ما نحن فيه، هي في تمهيدها للتعريف بـ«الأنباط». فعند الصليبي ان «اللهجات العربيّة قد بدأت تمتزج باللهجات الآراميّة، وربّما بما سبقها من اللهجات «الساميّة»، في بعض الأرياف والحواضر العراقيّة

---

١٤. الصليبي: **منطلق تاريخ لبنان**، م م، ص ٤٢–٤٣.
١٥. م م، ص ٣١.
١٦. م م، ص م.
١٧. م م، ص م.

والشاميّة ، فأطلق العرب الأقحاح على الناطقين بهذا المزيج اللغوي اسم « النبط » (...) (على الأرجح بمعنى الفلاحين) . ويبدو ان « النبط » هؤلاء كانوا في « سواد » العراق وأطراف الشام طلائع « العرب المولدة » ، أي العرب الذين خرجوا عن البداوة منذ القدم ، وعلى الأخص بعد القرن الميلادي الأوّل ، فامتزجوا بالحضر من أبناء الأرياف الشامية والعراقية ، وتركوا الرعي ، وامتهنوا الفلاحة والصناعة والتجارة ، وانقطعت العلاقة بينهم وبين القبائل العربيّة التي كانوا ينتمون إليها في الأصل »[١٨] .

النبط إذن من العرب « المولدة » أو « المستعربة » . هذا حكم من الصليبي لم نكن لنتوقف عنده لولا أن المؤرخ المذكور يستنبط من النبط الموارنة . فـ « المرجح » عنده « ان معظم هؤلاء الموارنة كانوا ، من ناحية العرق ، من « نبط » الشام ، يقطنون المناطق الزراعية في الأرياف ويعملون في الفلاحة . وكان من بينهم بعض الرعاة من أبناء العشائر في الجبال ، وربما كان هؤلاء من أقحاح العرب »[١٩] . بعد هذا التأصيل في العروبة ، لا يلبث المؤرخ أن يؤصل الموارنة في اللغة العربية . فيكتب أنه « من الأكيد أنّ الموارنة كانوا يتكلمون العربيّة ويكتبون بها ، وليس بغيرها ، على الأقل ابتداءً بالقرن الميلادي التاسع »[٢٠] . هكذا يزاوج الصليبي انتماءين ، عرقي وثقافي ، يتحدّى بهما صورة الطائفة المكرّسة في نصوص معاصريه من المؤرخين الموارنة . بعد هذا كلّه لا يعود لعلاقة الموارنة بالغزوات المردائية سوى أثر محدود . وذلك ان الموقف السياسي – العسكري « الأول » – وهو أول لمعاصرته أوائل الحدث الجذري الذي هو دخول الإسلام إلى بلاد الشام – لا يستوي أصلاً ما لم تندمج المقاومة السياسيّة – العسكريّة في مقاومة عرقيّة – ثقافية ، أو ، على الأقل ، في اختلاف عرقي ثقافي . والراهن أن هذا الموقف لم يستو أصلاً في الأيدلوجية المارونية نفسها ، إلاّ بعد أن افترضت الشرط العرقي – الثقافي متحققاً . لذا يأتي اعتصام الصليبي بـ « الله أعلم » ، في أمر الصلة بين الموارنة والمردة ، إجهازاً على « أصل » نخره المؤرخ من زاوية أخرى ، وليس تعليقاً بسيطاً للحكم في خلاف بقي له وقعه السالف على إدراك الهويّة . فنحن لا نصل إلى « الله أعلم » إلاّ بعد أن تكون الهويّة قد جليت وفقد الشك الماثل في العبارة معظم مفاعيله .

---

١٨. شواهد هذه الفقرة في : م م ، ص ٣١-٣٢.

١٩. م م ، ص ٣٧.

٢٠. م م ، ص ٣٩.

هؤلاء المرتزقة...

يضمحل البعد الذي عايناه عند رستم متى وقفنا على ما كتبه عن المردة متأمل – من الروم الكاثوليك – في تاريخ الموارنة هو هنري أبو خاطر[٢١]. والواقع اننا نغادر هنا حقل التاريخ بمعنى الرواية لنصل – صراحة – إلى حقل «العبرة»، حيث لا تفوت رواية إلاّ ويسبقها أو يلحق بها موقف راهن «لا بدّ» أن يترتّب عليها أو حكمة عامّة تستخرج منها للزمن الحاضر. والمؤلف بعد أن يسوق روايات مختلفة في أصل هؤلاء المردة، لا يقرّ لامنس على انهم والجراجمة شعب واحد، وإن كان يرى انه «كان لا بدّ للمردة وقد مروا في الجرجومة وأقاموا فيها من أن يمتزجوا بأهالي الجرجومة»[٢٢]. أما المردة فهم عنده من الألبانيين، أرسلهم الأخرم إلى لبنان ثم سحبهم، ولم يصدع بعضهم لأمر الملك بل وجدوا «في لبنان من الجبال والسفوح الشاهقة» ما أعاد إلى أذهانهم «ذكرى موطنهم الأصلي فجعلوا من لبنان موطنًا ثانيًا لهم وأقاموا فيه وامتزجوا بالموارنة، ساكني جباله، وتبعوا الموارنة في إيمانهم»[٢٣]. على أن المؤلف لا يقول بهذا الرأي إلاّ بعد أن يبيد كل ما ولّدته الايدلوجيّة المارونيّة من القول باندماج الطرفين أو بتماهيهما. فليس المردة عنده شعبًا قاوم الروم ولا هو شعب ردّ العرب. أي أنّ كل بناء «قومي» يتأصل في قصتهم هو بناء واه. هذا إن لم يكن مخجلاً. وذلك ان «المردة (...) ارتزقوا في كل جيش، في الجيش البيزنطي وفي جيوش الفرس والإغريق والرومان»[٢٤] وارتزاقهم هو بيت القصيد في ما يقوله عنهم أبو خاطر. فهو يردّد في شأنهم لفظ الإرتزاق ومشتقاته اثنتين وعشرين مرة في سبع صفحات[٢٥]. هذا في ما عدا عبارات أخرى هي بمثابة هذا اللفظ: ويكلّف نفسه أن يحصي ورود هذه الصفة لهم في سبعة مواضع متفرقة – دون حصر – من تاريخ الأمير حيدر الشهابي[٢٦]. ولا يستنكف عن الخلوص إلى بعض قواعد عامة تتصل بنفسيّة الجماعات حينًا وبثبات التقاليد السياسية أو العسكرية في التاريخ (هنا ثبات تقليد الإرتزاق واستخدام المرتزقة) حينًا آخر. فيقول انه

---

٢١. أبو خاطر (هنري): **من وحي تاريخ الموارنة**، م م.
٢٢. م م، ص ٤٣.
٢٣. م م، ص ٥٠.
٢٤. م م، ص ٤٤.
٢٥. م م، ص ٤٤ – ٥٠. ويضاف إليها خمس مرات في ص ٩٩ وحدها، ومرة واحدة في ص ١٠١.
٢٦. يذكر المؤلف الصفحات التي ورد فيها هذا اللقب للمردة من تاريخ الشهابي، في ص ٥٠، هـ ١.

«من البديهي ان المرتزقين في جيوش يرتزقون في جيوش سواها وان من دخل في خدمة ملك أو امبراطور لا يجد مانعًا من خدمة ملك أو امبراطور آخر»[٢٧]. ثم يقول إن «المرتزقة واقع عرفه الأقدمون وعرفه «المحدثون» على اختلاف في «الخبرة» وميل إلى القلة. (...) وفي الأمس لم يخل منهم جيش نظامي، أعدادًا كبيرة تكثر التطلعات ولا تنصاع، دومًا، إلى الأوامر المعطاة»[٢٨]. وقد كان دريان شدّد، في ردّه على الدبس، على ان المردين «لم يكونوا أهل كرامة» ونقل عن ابن العبري وسواه انهم كانوا «لصوصًا» و «قراصنة»[٢٩]. لكنه كان يحاول ثغر البعد العاطفي لتماهي الموارنة وإياهم، مستبعدًا أن يكون الأصل المردي واحدًا من أصول الموارنة.

أما موقف العرب من المردة، فيجهد المؤلف – الذي يشير مرّتين، على الأقل، إلى انتماء أسرته العربي[٣٠] – في العثور على تفسير له لا يسيء إلى هيبة الخلافة الأمويّة ولا يهدر كرامتها. ونحن نجد بين المؤرخين الذين عرضنا لنصوصهم، في ما سبق، عديدين يشيرون إلى أن الحرب في العراق هي ما دفع معاوية إلى اختيار سبيل الصلح، في مواجهة غزوة المردة الأولى وأن خروج ابن الزبير وعمرو الأشدق هو ما دفع عبدالملك إلى الاقتداء به. لكن أيًّا من هؤلاء المؤرخين لا يوظّف، في هذا التفسير، ما يوظّفه أبو خاطر من حرص على سمعة الخليفتين الأمويين، ومن خلفهما العرب. فهو يجد نفسه مسوقًا إلى التمثيل بحكاية عن حلم معاوية مع عبدالله بن الزبير وإلى ضرب مثل معاصر هو عجز الجيوش الألمانية، في الحرب العالمية الثانية، عن القضاء على حروب العصابات في أوروبا[٣١]. ويجد انه «لا عجب (...) إذا أدّى معاوية خراجًا ودفع جزية وافتدى القوافل وصان الجنود. ولا عجب إذا حذا عبدالملك بن مروان حذو الخليفة الكبير وآثر الإقتداء والتجمل بالصبر وسدّ الثغرة بالمال والأسرى والعتاد. ولا نرى ما يقلّل من شأن الخليفتين في حملها مع المردة، ولا داعي إلى القتال في حالات. ومن علا مقامه صبر على التحرّش»[٣٢]. من الواضح ان هذا الكلام – الذي يعود الكاتب إلى مثله في الصفحة التالية – تتجاوز مهمّته التعليل التاريخي لسلوك

---

٢٧. م م، ص ٤٩.
٢٨. م م، ص ٥٠.
٢٩. دريان: **البراهين الراهنة**... م م، ص ١٠٤.
٣٠. أبو خاطر، م م، ص ١٠ و ٢٧.
٣١. م م، ص ٩٩، هـ ١ وص ١٠٠.
٣٢. م م، ص ١٠٠.

الخليفتين. فهو يرمي أولاً إلى إبراز التفاوت بين جماعة «المرتزقة» المردة ومقام الخلافة العربيّة. وذلك بحيث تحتضن هذه الأخيرة، مجددًا، تحت جناح الحلم، هؤلاء المشاغبين، ويعود كل فريق إلى اتخاذ حجمه. في إطار توزيع للقيمة هذه صورته، لا يعود سائغًا الكلام عن «أمّة مارونيّة» تأصل وجودها السياسي، عشية قدوم يوحنا مارون إلى لبنان، في مقاومة المردة... أمة «ردّت خليفة المسلمين بيد - في قول فيليب حتي - امبراطور الروم بالأخرى»[٣٣].

جهد الإقلاع

لم ترسخ حتى اليوم عند المسلمين من المؤرخين اللبنانيين تقاليد لمقاربة «تاريخ لبنان» بما هو كذلك. فما زلت تجد هذا منهم لا يعرض للمعنيين أو للشهابيين بصفتهم أمراء على إمارة اتسعت وضاقت، وهي قائمة بذاتها، بل يعرض لهم وهو يكتب تاريخ جبل عامل. وما زلت تجد ذاك منهم لا يعرض للموارنة إلاّ وهو يكتب تاريخ طرابلس حتى نهاية العهد الصليبي. إلخ... أي ان ما يسمّى «لبنان»، في جملته (حين يمكن تحديدها) لم يستقرّ تمامًا بعد موضوعًا مباشرًا ولا مستقلاً لنصوص المؤرخ المسلم. لا يعدو الأمر أن يكون مظهرًا من مظاهر «توزيع التواريخ» على فئات المؤرخين، وهو توزيع ذو قواعد لا تخلو من الدقة. أهمها ان أبناء كل طائفة يتولون، في الأغلب، كتابة تاريخ طائفتهم... وان أبناء كل عائلة أو «دار» (مدينة، بلدة، قرية، اقليم) يتولون كتابة تاريخ دارهم[٣٤]. ولن نتوقّف هنا عند «الغرض» الذي يرسي عليه كل كاتب تاريخ تاريخه. فوصف هذه الأغراض ورسم العلائق بينها واستخراجها دلالاتها هي أهم ما نريد الوصول إليه من النصوص التي نتناولها بالتحليل في هذه الدراسة كلها. إلاّ أنّنا نشير إلى أمر واحد هنا: وهو أنّ تقاطع الأغراض يحمل كل مؤرخ «جزئي» على التعرّض للجماعات حاملة الأغراض الأخرى - ولممثليها من المؤرخين أو سواهم - تعرّض المنازع[٣٥]. ويكون النزاع معلنًا أو مستورًا إلى هذا

---

٣٣. حتي، م م، ص ٣٠٤.

٣٤. أبرز مسعود ضاهر قواعد هذا التوزيع، وأثبت عيّنات من المؤلفات التاريخية توضح فعالية القواعد المذكورة. وذلك في مقالته: «الطائفيّة والمنهج في دراسة تاريخ لبنان الحديث والمعاصر»، مجلة **الفكر العربي**، السنة الأولى ١٩٧٨، العدد الثاني، ص ٧٠-١٠٢، وبخاصة، ص ٨٩-٩٤.

٣٥. ليس أفضل الأمثلة على التنازع المشار إليه هنا (تنازع التاريخ أو قيمه بين المؤرخين اللبنانيين) مثل السجال بين المؤرخين المسيحيين والمؤرخين المسلمين. وذلك لفقدان التناظر بين مؤرخين يوظفون «قيمة» تاريخهم الرئيسة في

الحد أو ذاك. بل إن تغليب الغرض يتخذ، في بعض الأحيان، صورة تجاهل الآخر... أي حبك الرواية التاريخيّة وكأن الآخر لم يكن موجودًا في وقائعها... مع علم بأنه كان حاضرًا. وإذا كان المؤرخون المسيحيون قد اتخذوا تاريخ «لبنان» موضوعًا يستدعي عنايتهم (وقد يستأثر بها) منذ سنوات القرن الأولى، كما أسلفنا، فإن ذلك لا يجعلهم أبعد عن خصوصيّة الغرض من المؤرخين المسلمين. ولكن هذه «الخصوصيّة» المسيحية وجدت، بين يديها، بعد ١٩٢٠، حجابًا أتاح لها أن تموّه نفسها طيلة عقود بعموميّة مصنوعة. هذا الحجاب، هو على صعيد النص، حجاب الإسم. وهو كثيف. وخلاصة أمره ان «لبنان الكبير» (الذي باشر المسلمون فيه، ما خلا الدروز، تحولهم إلى جماعة سياسيّة لبنانية) حمل اسم لبنان، ولم يحمل اسم البقاع أو جبل عامل أو سورية الغربيّة. ولا ريب ان اختيار هذا الاسم عبّر عن توازن متعدّد الأبعاد في الدولة الجديدة: سياسي واجتماعي وسكاني... أي تاريخي. غير أنّ الغلبة المتحصلة في إطار التوازن المذكور (وهي التي رمز إليها اختيار الاسم) وجدت في الصياغة التاريخية تعبيرًا أقصى. فاعتمدت منطقة الاسم الأصلية (أي السابقة لـ ١٩٢٠) منطقة للذات. أي أنّ زمنها صار زمن الكل. وصار يحمل تاريخ كل من المناطق الأخرى في أن تكون الإمارة اللبنانية، مثلاً، قد اتسعت إليها أو ضاقت دونها.

لبنان وآخرين يوظفون هذه «القيمة» خارجه، محاولين الاستحواذ عليه (وربما على تواريخ الطوائف الأخرى فيه) ضمن إطارها. بل إن المثل الأبرز ربّما كان المناظرة التي دارت – على أرض واحدة هذه المرة – بين السرياني الفيكونت فيليب دو طرازي والماروني الخوري بولس قرألي، وذلك لمناسبة صدور كتاب الأول: **أصدق ما كان عن تاريخ لبنان. وصفحة من تاريخ السريان** (جزءان، تلاهما ثالث تضمن الرد على قرألي وسواه، تحت عنوان: **رد العسف والبهتان عن كتاب أصدق ما كان**، بيروت ١٩٤٨). دارت المناظرة في مجلة **المنارة** وجريدة **البيرق**. وجمع قرألي هو الآخر مقالاته في كتاب سماه **الموارنة في لبنان: أقدميتهم وأسرهم** (جونية ١٩٤٩).

كان دو طرازي قد نسب إلى السريان تأسيس أبرشيات وأديرة وكنائس صارت للموارنة وقرى أهلت بالموارنة لاحقًا وتأليف كتب يدعيها الموارنة وجعل فيهم أصول البعض من أبرز العائلات المارونية (آل الخازن) ومن أكبرها (آل ضو)... هذا بعد أن جعل من طائفته الاستمرار الأصيل للآراميين وجعل الفينيقيين أنفسهم سريانًا، فصار السريان أصل الوطن اللبناني... وصاروا في نهاية الأمر، ممثلين بطائفة المؤلف، أصل الموارنة!... ولم ينس أن ينسب إلى هؤلاء التأثر طويلاً بعقيدة اليعاقبة وليتورجيتهم، مشككًا في دعواهم الثبات منذ البداية على الولاء للكثلكة.

أي ان دو طرازي لم يترك للموارنة مجالاً إلاّ وأدخل إليه السريان، ولم يكن هذا ليرضي الخوري قرألي – ولا الأب بطرس كرباج –، وكان في يد قرألي ورقة هامة، وهي ان الموارنة هم الذين رعوا، في القرن الثامن عشر، ارتداد أجداد دو طرازي إلى الكثلكة. هكذا استعيد الجدل، في الصحافة بندًا بندًا على امتداد اشهر طويلة: ديرًا ديرًا، وأبرشية أبرشية، وأسرة أسرة، إلخ... وصولاً إلى أسرتي الفيكونت والخوري قرألي... كان «التعدّد» اللبناني أضيق من أن يتسع تاريخه لطائفتين... فتتداخلان هنا وتنفصلان هناك، دون أن يتهم أحد أحدًا بالسرقة. وأيّة سرقة؟ سرقة أجداده وتراثهم ومعهم لبنان نفسه

أي أن تاريخها صار تاريخ صلتها بلبنان ، واستبعد من هذا التاريخ ما عدا هذا ودمغ بالسلب أو بالهجنة ما عاداها هكذا أمكن أن يبدو المؤرخون المسيحيون وكأنهم يكتبون «تاريخ لبنان العام» فيمَا هم لا يجاوزون ، إلاّ مجاوزة متقطعة ، تاريخ كتلتهم الطائفية – الإقليميّة وتشكلاتها السياسية أو تاريخ النشاطات السياسية التي دخلت هذه الكتلة شريكًا راضيًا فيها. هذا حين لا يقتصرون – صراحة – (شأن المؤرخين المسلمين) على تاريخ الطائفة (دون الانحصار في الإطار اللبناني) أو تاريخ «الدار» (دون الإتساع إلى حدود الإطار المذكور). أما المسلمون من المؤرخين اللبنانيين فهم ، في جزئية مقاربتهم ، أكثر انكشافًا. وذلك أنّهم يقاربون التاريخ اللبناني من مواقع تتراوح بين حدين : فهْي إما أن تقصر عن الاشتمال عليه وإما أن ترفض الانحصار فيه. وهي تفصح في الحالة الأولى عن «انفصال» نسبي يجعل الموقع مفتقدًا إلى كليّة لا تتيحها إلاّ تلقائيّة الانتماء إلى الدولة (تاريخيًا) والتسمي باسمها. هذا بينما يتمتع المؤرخ المسيحي بهذه الكلية ، ولو لم يؤرخ إلاّ لقرية واحدة أو لأسرته. والمواقع نفسها تنكشف ، في الحالة الثانية ، عن نزعة إلى تذويب التاريخ اللبناني بصفته موضوعًا للرواية أو للتحليل في كل أوسع منه... مع ما تفرضه النزعة المذكورة من فقدان قوى ووقائع وأحقاب لبنانية ملامحها الدقيقة أو من تملصها تمامًا من قبضة المؤرخ. يتراوح المؤرخ المسلم بين هاتين الحالتين سواء اتخذ موقف المطالبة أو موقف النفور. ونقصد بالمطالبة أن ينحو المؤرخ إلى إثبات عراقة إقليمه الذي يؤرخ له مثلاً في اللبنانية أو أن يبحث لطائفة عن انتشار سالف أصيل في أصقاع مختلفة من لبنان بينها جبل لبنان. ويكفي اعتماد هذا الاتجاه للدلّ على أن الشك في أصالة «اللبنانية» المطلوبة موضوع في الاعتبار. ونقصد بالنفور أنّ المؤرخ قد ينحو إلى تبني انفصال موضوعه ، إلى أقصى حد ممكن ، عن التاريخ اللبناني ، وقد يصل إلى القول بأن التاريخ اللبناني نفسه ليس لبنانيًا بالمعنى الذي يتبناه ، منذ عدّة عقود ، نده المسيحي. في هذين الموقفين كليهما يضع المؤرخ المسلم في موضع النزاع طبيعة علاقته بلبنان وبتاريخه. هذا بينما يتكلّم المؤرخ المسيحي من موقع قد يجده مهددًا إلاّ أنه لا يجد أن التهديد يتطاول إلى تبنّيه ، هو ، هذا الموقع بصفته موقعًا كليًا. ومن البيّن عندنا ، بعد التتبع الذي عكفنا عليه في الصفحات السابقة ، أن حال المؤرخ المسيحي لم تكن دائمًا على هذا المنوال. فحين كان تاريخ الطائفة هو مرجع الهويّة غير المنازع – ولو استظلّته مراجع أخرى – لم يكن «تاريخ لبنان» يستطيع أن يكثف ، حين يتخذ موضوعًا «كليّة» المؤرخ أو كليّة هويّته. إلاّ أن ثلاثة أرباع القرن انقضت منذ «استقل» تاريخ الدولة عن تاريخ الطائفة أو اشتمل عليه (وإن احتفظ له داخله بالموقع

الممتاز) باتت اليوم عمقًا كافيًا ليشعر المؤرخ الماروني بخاصة أن كليّة انتمائه اللبناني، في مواجهة كلية أخرى هي الانتماء العروبي أو الإسلامي، ترقى، في التقدير الأدنى، إلى عهد المردة. ثم إنّ نصف قرن انقضى منذ شيوع البحث عن أصل مشترك يسبق الطوائف فيتسامى على الأصول الطائفيّة (ويعزل الطوائف الإسلامية، في ضعف موقفها السياسي، عن أي تعويل على امتدادها خارج الحدود) كان كافيًا لجعل المؤرخ المسيحي (صاحب الامتياز في الوضع الذي يكرسه هذا البحث) يعتقد ان كليّة انتمائه الوطني ترقى إلى مطالع العصور الفينيقية أي إلى ضرب من الأزل. إزاء هذا التفاوت، ما هو الموقع الذي يبقى للمؤرخ المسلم ينطق منه باسم «كل» ما، فلا يستطيع أحد أن يشككه في تبنيه الانتماء وإلى هذا الكل وفي انتماء هذا الكل إليه، ولا ينازع هو نفسه في الأمرين؟ هذا الموقع موجود. وفيه يضرب المؤرخ المسلم صفحًا عن التاريخ اللبناني كلّه دون أن يتولّد عنده شعور بالغربة. إنّه التاريخ العربي - الإسلامي، حين يكتب هذا المؤرخ تاريخ الأندلس، في عهدها العربي، أو سيرة واحد من الصحابة قد لا يكون غادر الحجاز قط، يشعر أنّه في كليّته وأنّه يكتب تاريخه. ولا يقتضي منه ذلك جهد «الفصم» الذي تقتضيه كتابة تاريخ لبلدة بشري.

فقدان التناظر

ليس التفاوت إذن بين المؤرخ المسيحي والمؤرخ المسلم في الشعور بتهديد متبادل يرزح به كل منهما على هويّة الآخر أو على أصله. فالمسيحي يرى هذا الخطر قائمًا متمثلاً في المسلم ومعه العرب. والمسلم يراه متمثلاً في المسيحي ومعه الغرب. ولا تنال من هذا الشعور إلاّ ببطء كبير ماجريات السياسة المباشرة، أي السلوك الفعلي لكل من الغرب والعرب في لبنان. فإن وعي الإختلاف أو لاوعيه عند الطرفين المسلم والمسيحي (وهو اختلاف يتناول الهويّة نفسها) يتسبّب في مقاومة عنيدة تمنع اللقاء الظرفي مع الخارج المختلف (لقاء المسلم والغرب أو لقاء المسيحي والعرب) من أن ينحو نحو المجانسة الاستراتيجية. من أين يتأتى التفاوت إذن في المواجهة بين المؤرخين؟ يتأتى من ان «ذهان الإستقلال» عند المؤرخ المسيحي راسٍ، حتى الآن، على ثمانين سنة من «استقلال» لبنان موضوعًا للكتابة التاريخية على أيدي المسيحيين (ويدي لامنس)، ويتأتى أيضًا من أن التراث المكتوب الذي تراصّ منذ هذا الاستقلال يؤطره الوجود الفعليّ، منذ ستين سنة، لدولة لبنانية ينحو المسيحيون إلى

اعتبارها مستقلة بسبب من رعاية الغرب المجانس إياها... أي بسبب مما طعن دائمًا في نجاز استقلالها عند المسلمين. أما المؤرخ المسلم فلا يملك هذا الإطار «الموحّد» ولا هذا التراث المتراص في علاقته بلبنان. إنما هو يملك تراثًا أوسع بما لا يقاس تصنع تراصه عضويّة الصلة بين الإسلام والعروبة ولا يحتل لبنان فيه أي موقع خاص. هذا عن التراث الذي يصنع اللحمة القومية ويرسم بؤرة الهويّة. أما الإطار فهو غير قائم إلاّ على صورة الحلم: الدولة العربيّة الواحدة. وينشأ عن بعد هذا الحلم حالة تردّد، عند المؤرخ المسلم، في التعويل على الدولة اللبنانيّة موضوعًا للتاريخ. فهو مؤط فيها بصفته من مواطنيها. لكنه تراوح، مع أبناء دينه جميعًا، منذ ١٩٢٠، بين إنكار هذا الإطار تمردًا على جزئيّته وعلى الأرجحيّة المسيحيّة فيه وبين تقبله سعيًا إلى تقليص هذه الأرجحيّة أو إزالتها. ولم يكن هذا التراوح مجرّد تراوح. بل إن وجهة قد ارتسمت عبر أخذه ورده يتعدّى تقصيها حدود هذه الدراسة. على ان ثمة في كتابة المؤرخين المسلمين نفسها إشارات إلى هذه الوجهة. فقد انتقل هؤلاء، من العزوف التام عن التأريخ للبنان إلى الغوص فيه، ولو على شيء من الندرة والتقطع، طلبًا لتعديل صورة التاريخ اللبناني التي رسمها التراث النصراني (الماروني بخاصة) وللعثور على مكان لائق فيها. ويكفي دليلاً على هذا الإنتقال ان تحوّل المسلمين إلى كتلة سياسيّة – تاريخيّة في لبنان الكبير قد انقضى عليه ستون عامًا وان أول رسالة ذات اهمية كرسها مسلم لتاريخ لبنان (رسالة عادل اسماعيل عن فخر الدين الثاني)[٣٦] لم يمض على كتابتها إلاّ ربع قرن.

يطرح علينا تراوح المؤرخين المسلمين هذا (أو اختلاف موقعهم من تاريخ لبنان عن موقع المسيحيين) مشكلة منهجيّة. فنحن إن شئنا تتبع هؤلاء المؤرخين إلى حيث يوظفون تصورهم لأصولهم ويستقرون في كليّة يطمئنون إلى استحواذهم عليها ولا يجدونها محلّ نزاع، تحتم علينا أن نلجأ إلى تحليل أمثلة من نصوصهم تتخذ غير التاريخ اللبناني موضوعًا لها. لكن هذا الحل – إن اعتمدناه – يبطل إمكان مقارنة المعالجتين على مثال واحد أو على نطاق واحد. هذا عدا أنه يعقّد العرض إلى حدّ يفقده جدواه. ثم اننا لا نعدو هنا أن نرسم علاقات المؤرخين اللبنانيين (في تقابلها وتقاطعها) بالتاريخ اللبناني. وإذا كان ثمة من حيف يحيق هنا، بجهد التأريخ العائد إلى المؤرخين المسلمين، فهو حيف أصلي. أي انه قائم في اختيارنا حدود التاريخ اللبناني نطاقًا لهذا البحث. وقد كان لا بد من رسم نطاق. ويكفي

---

٣٦. ISMAIL (Adel): *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, t. I, *Le Liban au temps de Fakhr-ed-din II*, Paris 1955.

هذا الذي رسمناه طموحًا انه يتيح معاينة التفاوت الذي أشرنا إليه بين موقعي المؤرخين المسلم والمسيحي وأنّه ينمّ بوجود الموقع الأصلي للمسلم في مكان آخر.

عليه نلازم مثال المردة! ولا نتبع التسلسل الزمني في ترتيب ما نعرض من نصوص المؤرخين المسلمين في أمرهم، بل نختار أربعة مؤرخين ينتمي كل اثنين منهما (وهما سني وشيعي) إلى «جيل» من المؤرخين. فنتبع تحوّل الموقف من الجيل الأول إلى الثاني، دون أن يعني ذلك ان تعاقب النصوص في الصدور توافق في الزمن مع تعاقب الجيلين.

من المسلم السلفي إلى المطران الماروني: إنقلاب الدفة

ولا يتمالك الناقد أن يرى في الإطار الذي يرسمه زكي النقاش لقصّة المردة وفي الإتجاه الذي يختاره لدلالاتها، ضربًا من العودة إلى موقف المطران يوسف الدبس، وموقف البطريرك الدويهي من قبله. على أن المنطلق مختلف والنبرة مختلفة أيضًا. فما يفسّره عند الدبس الحنق على الروم والرغبة في إرضاء المسلمين، يفسّره عند النقاش النطق من موقع المسلم والرغبة في كسب الموارنة لهذا الموقع بجعل المسلمين حماة لهم من الروم واليعاقبة. يتوقّف النقاش – وهو يرد على الصليبي – عند واقعة نقلها هذا الأخير عن مصادر متأخرة، وهي دك يوستنيانوس الأخرم لدير مار مارون، على العاصي، عام ٦٨٥، ولجوء عدد من رهبانه، وعلى رأسهم يوحنا مارون السرومي، إلى لبنان. ثم يستخرج تسمية «المردة» من هذه الواقعة متقبلاً المماثلة بينهم وبين الموارنة. فيرى ان الحدث المذكور يدل على «ان الموارنة كانوا في عام ٦٨٥ قد تمرّدوا على الحكم الرومي؛ ومن هنا كان القول بالمردة في لبنان. إنما هؤلاء المردة كانوا عصاة على الروم، حتى بعد لجوء بعضهم إلى جبل لبنان»[٣٧]. بعد ذلك لا يتوانى النقاش عن ضرب الربط الذي يقيمه الموارنة، في الزمن، بين حقبة المردة وتأسيس التنظيم الكنسي الماروني. فيضيف: «وفيما عدا ذلك، مما يختص بيوحنا مارون السرومي فهو من نسيج الخيال»[٣٨]. هكذا يجعل تأسيس الكنيسة المارونية متأخرًا عن ذلك العهد بزمان طويل، مستشهدًا على ذلك ابن القلاعي الذي كان يقول «إن عهد مارون في جبل لبنان في أيامه كان ستة قرون»[٣٩]. ويحيل النقاش الموارنة بذلك إلى جماعة «استجاب»

---

٣٧. النقاش: **أضواء توضيحية**. م م، ص ٣٠.

٣٨. م م، ص م.

٣٩. م م، ص ٣١.

معاوية «طلبهم باللجوء إلى لبنان عام ٦٥٩»[٤٠]، وهم مجردون من أي تنظيم معروف. وهو يوظف في الإتجاه نفسه نص البلاذري عن الجراجمة وخيل الروم. فيرى ان الموارنة هم من الأنباط الذين ذكرهم النص. ويردف انهم لجأوا إلى لبنان أيام معاوية إذ طلبوا لأنفسهم – حسب لامنس – «ملاجئ حريزة» من مزاحمة اليعاقبة. «ولعل خراب دير مارون حدث في ذلك العهد [عهد معاوية لا في سنة ٦٨٥] وكان بعض اليعاقبة سببًا لخرابه»[٤١]. هذا عن لامنس. النقاش: «قلت: وعليه يكون الفضل لمعاوية بن أبي سفيان، في إنصاف مواطنينا الموارنة، من اضطهاد إخوانهم النصارى، اليعاقبة لهم[٤٢] (...)». صفوة القول إذن، عند النقاش، ان الموارنة أنباط لجأوا إلى لبنان، بإذن من معاوية، عام ٦٥٩ هربًا من اضطهاد اليعاقبة، وانهم تمرّدوا عام ٦٨٥ على الروم فسمّوا بالمردة، وانه لا يعرف لهم يومذاك تنظيم كنسي على حدة. أما العرب – يمثّلهم الخليفة معاوية – فقدّموا لهم الحماية ولقيوا منهم الولاء. ليس هذا ما يرويه الدبس. ولكن النزوع إلى تخفيت المواجهة بين الموارنة والمسلمين أو إلى إلغائها وإلى إلقاء تبعات النزاع على الروم و «الهراطقة» هو نزوع مشترك، على اختلاف بيّن في الدلالة، بين المطران الماروني والمؤرخ السني[٤٣].

ويسبق هذا المنحى في الرواية، عند النقاش، موقف يؤطره مباشرة ويمد دلالته بصياغتها العامة. فهو ينزع إلى استبعاد كل نزاع يدّعي انه صاحب الفتح العربي، بين الإسلام والمسيحيّة. ويرى ان حروب الفتح إنما كانت حروبًا قومية بين العرب والروم. فيرجح، رادًا على الصليبي، ان صفرونيوس، بطريرك القدس، عند وصول الجيش العربي إليها، كان مارونيًا من جبّة بشرّة (ينقل هذا الترجيح عن الشدياق) وانه سلم القدس إلى العرب «المنقذين» لا «الفاتحين»[٤٤]. ثم يستنتج: «وعليه كان أجداد الموارنة من أنصار العرب وضد هرقل؛ ولا عجب فقد أنقذوهم هم وإخوانهم النصارى الآخرين من اضطهاد الروم لهم، طائفيًا وقوميًا»[٤٥]. أخيرًا يصل إلى حكم عام: «العرب المسلمون أنزلوا في الحكم الروماني، لا المسيحي ضربة قاضية (...) أما المسيحيّة فكانت على أصفى ما يكون الودّ مع

---

٤٠. م م، ص ٣٢.
٤١. م م، ص ٣١.
٤٢. م م، ص ٣٢.
٤٣. لعلّ من الجائز أن نفترض لهذا اللقاء على غير ميعاد سببًا عميقًا، وهو رغبة النقاش في العودة بـ «منبر» الرواية إلى الموقع الذي كان فيه الدبس حوالى سنة ١٩٠٠: موقع الحبر الماروني في العهد الحميدي!...
٤٤. النقاش، م م، ص ٢٢–٢٣.
٤٥. م م، ص ٢٣.

الإسلام ، ولا عجب ، فهما من منبع واحد ومشكاة واحدة»[٤٦] . أما الدليل على ذلك فيجده النقاش في القرآن... وفي سهولة الفتح الإسلامي المنبئة بموقف الشاميين من الجيوش المنقذة. ولا يتحمّل النقاش تردّد الصليبي الناجم عن قلّة ما تفيد به المصادر في صدد موقف الموارنة ، على وجه التحديد. فحين يقول الصليبي : «كان رهبان دير مارون ، على ما يظهر ، قد ساندوا هرقل في سياسته الكنسيّة» ، يرد النقاش مؤكدًا ان «التاريخ العلمي» لا يقبل عبارة «على ما يظهر»[٤٧] . ودلالة الملاحظة المنهجيّة صارمة : فالتاريخ في تصور النقاش ، لا يتحمّل انفصال الراوية عن الرواية. بل إنّ كلاً منهما يتولى تعريف الآخر ، وحتى إنتاجه : الراوية ينتج الرواية والرواية تنتج الراوية. فان كان ثمة فراغ أو اضطراب في اليقين الذي تقدّمه الرواية ، انعكس ذلك فراغًا أو اضطرابًا في هويّة الراوية نفسه. أي ان سؤال الراوية : من أنا؟ لا يعود يحظى بجواب يقيني. ولا بدّ أن نلاحظ ان صيغة الترجيح التي يلجأ إليها الصليبي ويضيق بها النقاش هنا ، لا تتناول هويّة النقاش نفسه مباشرة ، بل تتناول هويّة الآخر : الطائفة المارونيّة في طور التأسيس أو طور تكوّن الأصل. لكن ضمّ هذا الآخر ، في النطاق اللبناني ، إلى الذات ، وتحديد موقعه من الذات اللبنانيّة ، على نحو مناسب ، وإلزامه ، عبر صلته الأصلية بالحضور العربي في لبنان ، بقبول صلة ولاء أصلية لحضور عربي يتعدّى هذا الأخير ، هي كلّها شروط متكاملة لرسم صيغة الذات اللبنانيّة ، عند اللبناني المسلم – العربي ، في الحاضر. أي ان هذا الأخير لا يسعه قبول أحكام الشكّ والترجيح لا بصدد أصله هو ولا بصدد أصل الآخر : الآخر الشريك في لبنان ، الأقليّ الكامل الولاء للأكثرية في ما يتعداه.

عروبة شيعي

لا يضيف علي الزين شيئًا ذا بال إلى تعريف النقاش للمواقع المختلفة في قصّة المردة. بل نراه يلتقيه عنصرًا عنصرًا – وعلى غير موعد في ما نرجّح – بصدد هذه المواقع ... وذلك رغم بعض الاختلاف في وقائع الرواية. ولا يخلو هذا التوافق من إشارة إلى ترسيمة عامة مشتركة تتناول موقع العرب من لبنان ، منذ الفتح ، وقرابتهم من العناصر التي كانت فيه

٤٦. مم ، ص ٢٤–٢٥.
٤٧. مم ، ص ٢٥.

أو جاءته، خلال تلك المرحلة، والموقف الذي تفرضه هذه القرابة تجاه ما يعتبره المؤرخ المسلم «خارجًا» أو «غريبًا» أو عدوًا. فالزين يستبعد أولاً – وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الأول – أن تكون مناعة الجبل وبأس سكانه هما ما أتاح تمرد لبنان (أي، هنا، ظهور المردة فيه) على جبروت الخلافة الإسلاميّة. وهو يستبعد ثانيًا أن يكون للبنان «عند فتح العرب لسوريّة – كيان وطني أو قومي يحفز القاطنين للمدافعة عنه»[٤٨]. (رأينا النقاش يستبعد وجود نظام كنسي – طائفي للموارنة آنذاك، اضطلع بدور سياسي – عسكري). ثم يتساءل – في أثر النقاش أيضًا – «هل استخلص العرب سورية ولبنان من أيدي المواطنين أم استخلصوهما من أيدي البيزنطيين ومخالب المستعمرين؟!»[٤٩]. والبيزنطيون – المستعمرون هم ما يستوقفه طويلاً. فهو يستشهد لامنس – شأن النقاش – على وقوف أهل البلاد «وقفة المتفرج»[٥٠] أمام المعارك التي انتهت إلى إخراجهم من الشام. لكنه يرى أن تدخلهم المباشر هو ما أثار التمرّد الداخلي (إن صحت تسميته «تمردًا»). فيقول «إن ذلك التمرد المزعوم إنما جاء من خارج لبنان لا من داخله، وفي جوّ مضطرب يذكي الحميّة والجرأة والطمع في قلوب المستضعفين والمحكومين، ولدى حوادث طارئة تبعث الشك والخوف والحذر في نفوس الأقوياء المسيطرين، وظروف محرجة تفرض على أي دولة من الدول أن تسايرها وتحتاط لعواقبها بمثل ما احتاط به الأمويون. ولهذا نلاحظ انه عندما اعتدل الجو السياسي، وسكنت الحوادث وتغيّرت الظروف، تغيّر كل وضع قلق في لبنان وانتهى كل تمرّد طارئ وعاد اللبنانيون إلى سابق عهدهم من التزام الطاعة وتأدية المفروض واحترام الروابط المرعيّة»[٥١]. بعد ذلك يعمد الزين إلى تسوية – سبقت الإشارة إليها أيضًا – ما بين التمرّد اللبناني وثورات قبائل ومناطق سورية أخرى، جاعلاً الفارق الوحيد بينها وبينه ان بواعثه كانت من الخارج بينما كانت بواعثها «ذاتية»[٥٢]...

على ان الزين يستبق هذه الخاتمة بسؤاله الحاسم: «ما الذي سوّغ لبعض المستشرقين ومن نهج نهجهم من مؤرخي لبنان أن يظنّوا بأن اللبنانيين حاولوا عفوًا أن يتمرّدوا على الفاتح العربي، قبل أن تتسرّب إليهم الدسائس الرومية أو قبل أن يفكّر قسطنطين اللحياني ملك

---

٤٨. الزين: **للبحث عن تاريخنا...** م م، ص ٤٧.
٤٩. م م، ص م.
٥٠. م م، ص م.
٥١. م م، ص ٤٨ – ٤٩.
٥٢. م م، ص ٤٩.

الروم في إرسال قوة حربيّة مع الجراجمة إلى الشام (...)[٥٣]»؟ وأهميّة السؤال ان فيه جميع فرقاء النزاع واحدًا واحدًا: اللبنانيين والعرب والروم، فرقاء الماضي، والمستشرقين ومؤرخي لبنان (في انقسامهم) فرقاء الحاضر، بمن يمثلون من فرقاء الماضي والحاضر. «وينسخ» كل من فرقاء الحاضر فريقًا من فرقاء الماضي، على نحو يردنا إلى الترسيمة المشتركة التي نوّهنا بها أعلاه. فالمستشرقون هم ناشرو دسائس الروم. وينصاع لهذه الدسائس بعض مؤرخي لبنان. أما بعضهم الآخر (وفيه الزين نفسه) فيتولى الفضح، من موقع اللبنانيين – العرب، مكتشفًا ان ولاء اللبنانيين الأصيل إنما هو للعرب، ان عليهم أن يديروا آذانًا صمًا للآخر – الغريب – العدو – وإذا كان صعبًا اليوم أن يطلب إلى المؤرخين اللبنانيين – بلغة عصر مضى – «التزام الطاعة وتأدية المفروض»، فما زال ممكنًا إلزامهم لـ«احترام الروابط المرعيّة». هذا كلّه في نطاق كتابة التاريخ، بطبيعة الحال. ولكن البحث عن حدود صامدة بين معايير الكتابة، والمعايير المنسوبة إلى أحداث الماضي ومعايير السلوك السياسي في الحاضر، هو هنا بحث لا يفضي، على الأرجح، إلى الحصيلة المرجوة.

رأينا زكي النقاش، في الفصل الأول، ينسب إلى «العرب من جميع الفئات» انشاء «الفكرة اللبنانيّة». وعلينا أن نلاحظ في أساس المشروع التاريخي الذي يتولّى تنفيذه علي الزين، الرغبة في العثور على موقع لطائفته **داخل** هذا التاريخ اللبناني الذي لم يعد المؤرخ ينكر عليه صفة الإطار العام. وهذا الإعتراف واضح في انتقال العنوان من «التاريخ العاملي»[٥٤] إلى «البحث عن تاريخنا في لبنان». وهو واضح في ألف قرينة أخرى. لا يستقيم الإفتراض إذن ان المؤرخين المسلمين يريدان مسح التخوم بين التاريخ اللبناني وتاريخ عربي يضعان نفسيهما فيه. فالأمور لم تعد على هذا القدر من البساطة منذ زمن طويل (ربما منذ أواسط العشرينات!) هذا إذا سلّمنا بأن هذه البساطة كانت مأخوذًا بها في يوم من الأيام[٥٥]. رغم ذلك لا بدّ أن نبرز التغيّر، في اتجاه مزيد من التلبنن، عند مؤرخي الجيل

---

٥٣. م م، ص ٤٧.

٥٤. كان كتاب علي الزين الأول في تاريخ جبل عامل يحمل عنوان **مع التاريخ العاملي**، صيدا ١٩٥٤.

٥٥. لا يبدو صحيحًا القول إن الذين قبلوا بلبنان الكبير من المسلمين (الشيعة بخاصة) كانوا هامشيين أو معزولين (آل الأسعد، آل الزين، آل حماده الذين كانت منطقتهم من نواحي المتصرفية، إلخ...) ولكن المعارضة كانت أقرب إلى المنابر لكثرة مثقفيها... إذ كانت لها أقلام في «العرفان» و«المنار» وبعض صحف دمشق، وكان أبرزها أقلام المشايخ. ويميّز مشايخ المعارضة، طيلة عهد الانتداب، انخراطهم المباشر في السياسة، كتابة وعملاً (أحمد رضا، سليمان ظاهر، علي الزين، عبدالله العلايلي، إلخ...). غير ان الصف الموالي لم يكن هو الآخر بلا مشايخ...

المسلم الذي تلا مباشرة جيل النقاش والزين. وسيتيح لنا هذا الإبراز تحليل مثالين من نصوص الجيل المذكور في مسألة المردة. وأحد النصين، هنا أيضًا، لسنّي هو عادل اسماعيل، والآخر لشيعي هو محمد علي مكي.

مسلم آخر ومطران آخر

يقدم عادل اسماعيل، في مسألة المردة، أكثر النصوص اللبنانيّة تحوطًا وأشدّها عناية بالمصادر، منذ دريان[٥٦]. ولن نتوقف هنا عند المقارنات التي يعقدها ما بين المصادر ولا عند مآخذه على كل منها. بل سنكتفي بإيراد ما ينفيه وما يثبته من كل مصدر وباستعادة الصورة التي تتحصّل عنده للحدث ولرواياته التي قدّمها المتأخرون. والأمر الأول الذي يقف عنده اسماعيل هو اسم المردة. فيعتبر شهادة تيوفانس قاطعة بأن أصل الاسم هو المردائيون، وانه علم لشعب وليس لقبًا مشتقًا. هكذا يصل إلى ان ابن العبري وضع لفظ «مردة» السرياني اسمًا لهذا الشعب مستأنسًا بالقرابة الصوتيّة البحتة التي وجدها بين هذا اللفظ والاسم الأصلي. ويضيف ان الدويهي كان أوّل من خرج عن هذه الجادة، فأضاف إلى اسم

الفارق هو ان مشايخه كانوا، في الغالب، يتركون السياسة للزعامة السياسيّة... ولم يكن هذا العزوف ينتقص من فعالية دورهم. بعد ١٩٣٦، بدأت المعارضة تغلب، وأخذ بعض مثقفيها يتحولون إلى قادة سياسيين، كبار أو صغار، مختلفي الإعداد عن القدماء، ولكنهم أخذوا يبتعدون عن معارضة لبنان الكبير ليحصروا معارضتهم بالإنتداب. يستحق هذا كله معالجة مفصلة ليس مكانها هنا. لكننا نشير إلى مثال مبكر من «تعامل» المشايخ الشيعة مع الدولة اللبنانيّة، هو برقية «جمعية العلماء العاملين» إلى رئيس الجمهوريّة عام ١٩٣٠، وهي تطرح مطالب طائفية عديدة وتصرّح بأن الطائفة «انكسر خاطرها» لهضم حقها في التعيينات الإدارية الأخيرة. وكانت الجمعيّة قد تأسّست قبل ذلك بأشهر. ونشر «العرفان» (الذي لم يكن يخلو من تعاطف مع هذا المسلك) نص البرقية في م ٢٠، ج ٣.

٥٦. ISMAIL (Adel): *Histoire du Liban du XVII*e *siècle à nos jours,* Tome I, *op. cit.* Appendice: Les Mardaïtes pp. 169-189.

ويشير اسماعيل إلى أنّ نصه هذا مرتكز على ملاحظات تركها في تصرّفه «المأسوف عليه الدكتور ألفرد كوري». وليس بين يدينا، لنتبيّن ما هو من اسماعيل في النص مما هو من خوري سوى قول اسماعيل نفسه انه يتبنى قول خوري بأن المردة غير الجراجمة وانهم غير الموارنة واجتهاده في معنى كلمة «مردة». (م م، ص ١٦٩). في ص ٣٤ يذهب اسماعيل إلى أبعد من هذا، فيقول انه «يستعيد» في الملحق ملاحظات خوري وهوامشها. ثم يضيف «إن دراستنا للوثائق العربيّة اكدت صحة هذا الرأي [رأي خوري] وأتاحت صياغة أدق لبعض نقاطه». هذا يقلّص كثيرًا حصة اسماعيل من النص حول المردة. لكن تبنّيه موقف خوري هو أبعد ما يكون عن التبني السطحي. فالموقف الذي يوجّه كتابه عن فخر الدين، برمّته، لا يختلف فعلاً عن الموقف الذي يمكن الخلوص إليه من الملحق. هذا رغم ان الملحق «سيوازن»، على صعيد آخر، نص الكتاب ويمنع الشطط في تأويل وجهته. وهو ما سنعود إليه.

« المردة » معنى التمرد واعتبر مصدر التسمية تمردهم على الروم . ثم تبعه في ذلك موارنة آخرون بينهم الدبس ، في مناظرة أول القرن . أما البلاذري (المصدر العربي) فيأخذ عليه اسماعيل (الذي يشير إلى انه ينقل روايته عن « شيوخ من أنطاكية » استنطقهم بعد أن مضى على الحدث قرنان ونصف القرن) انه ، لافتقاره إلى المصدر الموثوق ، ينسب إلى عبدالملك عقد معاهدة ثقيلة الوطأة عليه مع الجراجمة « أعوانه وعيونه »[57] ... بينما نعلم ان الخليفة عقد هذه المعاهدة مع قيصر الروم لقاء وقفة غزوات المردة . وقد كان من جراء هذا الخطأ الذي وقع فيه البلاذري ، ان المحدثين ، في سعيهم إلى التوفيق بين روايته ورواية تيوفانس واعتبارهما روايتين لحدث واحد ، أخذوا يخلطون ما بين الجراجمة والمردة . أما الخلط ما بين الموارنة والمردة ، فلا يرقى إلى أبعد من البطريرك الدويهي . وأسبابه جهل هذا المؤرخ بأصل المردائيين واسمهم واعتباره ان كونهم والموارنة شعبًا واحدًا يضيف « تمردهم » على الروم إلى قائمة الأدلة على ثبات الموارنة في الإيمان الكاثوليكي واعتباره أيضًا انه يرضي العثمانيين ، في زمن الاضطهاد ، بجعله الموارنة « يتمردون » على الروم ويرفضون محاربة المسلمين . ويسمّي إسماعيل نزعة الدويهي هذه نزعة « قومية »[58] لبنانيّة فيها الحرص على ديمومة الولاء للكنيسة الرومانية أساسًا لهوية الموارنة ، وفيها الحرص أيضًا على حماية الطائفة من السلطة الإسلاميّة بإثبات رعايتها جانب هذه السلطة منذ مرحلة نشوئها .

من هذا كلّه ينتهي اسماعيل إلى صورة مشابهة جدًا لتلك التي رسمها دريان قبله بنصف قرن . فثمة قسم كبير من نصّه مكرّس لتتبع أصول المردة وترحلاتهم وولاءاتهم قبل الفتح الإسلامي بقرون عديدة ، يعتمد على المصادر القديمة ، ابتداءً بهيرودوتس ، وعلى أنكتيل دو برون ، بخاصة ، بين المحدثين . وهو التتبع الذي كان دريان قد اعتمد فيه على معاصره دي غوبرناتيس . وينتهي المؤرخان إلى القول بأصل إيراني للمردائيين وبترحلات عديدة قاموا بها ، منها الإجباري ومنها الإختياري ، وانتهت بتفرقهم في أصقاع مختلفة وبولائهم لأباطرة البيزنطيين الذين استخدموهم مع شعوب أخرى في حروبهم . بين هذه العساكر الأجنبية يحصي اسماعيل الجراجمة . لكنه ينزع إلى التقليل من أهميتهم ، بإزاء المردة ، قائلاً انهم لم يكونوا شعبًا على حدة ، بل سكان الجرجومة . في هذا كلّه يخالف دريان واسماعيل لامنس وينعيان عليه أخذه ، دون تمحيص كافٍ ، برأي نولدكه ، على ان الجديد الذي يأتي به

٥٧. مم ، ص ١٧٥ .
٥٨. مم ، ص ١٨٢ .

اسماعيل هو محاولته أن يعيّن تاريخًا مرجحًا لتوطن المردائيين في لبنان، وكان دريان قد اعتبرهم «خيل الروم» التي ذكرها البلاذري وسلّم مع تيوفانس بأنهم «دخلوا لبنان»، وهو في ظلّ السيطرة الأمويّة، معتبرًا ان «خيل» المؤرخ العربي ومرادئيي تيوفانس إنما هم واحد، طاعنًا في رأي دي غوبرناتيس الذي جعل دخول ومردائيي لبنان في عهد استيلاء كسرى الثاني على سورية قبل الفتح الإسلامي بربع قرن. أما اسماعيل فيخالف دريان – وآخرين بينهم انكتيل دوبرون – إذ يستبعد جدًا أن يكون جيش المردائيين قد استطاع التسلل إلى لبنان، عبر أصقاع شاسعة من دولة معاوية دون أن يلقوا مقاومة. ويرجح انهم جاؤوا إلى لبنان بنتيجة الحملات الرومانية على بلادهم بين القرنين الأوّل والرابع ب.م. ثم يردف هذا الترجيح البالغ الغموض بآخر اكثر دقة. وهو أن يكونوا قد رحّلوا عام ٣٦٣ م. حين اضطر الامبراطور جوفيانوس إلى التنازل لسابور عن المنطقة المحيطة بنصيبين، على الحدود بين الدولتين، ومنها ماردين عاصمة المردة. وقد كان ترحيل السكان مشترطًا في المعاهدة مع التنازل. فيرى اسماعيل ان لبنان، إن لم يكن المردائيون حلّوا فيه قبل ذلك، قد يكون، لقلّة سكانه، من المناطق التي تفرقوا إليها آنذاك. ويعوّل في دعم هذا الإفتراض على قول فاسيلييف إنهم، أيام يوستنيانوس الثاني «كانوا مستقرين في لبنان منذ زمن طويل جدًا»[٥٩]. هكذا يستوي المردائيون عنده سكانًا مستقري الجذور في لبنان، منذ قرون عديدة سبقت وقفاتهم في وجه الخلافة الأموية. وهو بذلك يرفض الأخذ بالعبارة التي كانت أكثر ما تجاذبه متناولو الموضوع من نص تيوفانس. قصدنا قول هذا المؤرخ ان المردائيين «دخلوا لبنان».

نلخّص السّمات التي تتحصّل عندنا حتى الآن لهؤلاء المردائيين. ١ – إنهم شعب كبير، إيراني الأصل، مختلف عن جماعة الجراجمة. ٢ – إنهم كانوا في خدمة الروم وناهضوا العرب وكانوا من أركان القوة العسكرية البيزنطية، على عكس الجراجمة، الذين تقلب ولاؤهم وكان دورهم العسكري ضئيلاً. ٣ – إنهم كانوا في لبنان قبل وصول العرب وقبل قدوم الموارنة إليه بزمن مديد.

من هذه العناصر وحدها تتكوّن صورة تاريخيّة للمردائيين كافية الفعالية لتنفير كل من النزعتين المارونيتين اللتين سلف ذكرهما، ومثل إحداهما الدبس – مثلاً – ومثل الثانية حتي – مثلاً أيضًا. وسبب هذا التنفير غياب مثال الاستقلال عن الصورة. فلا المردائيون

---

٥٩. مم، ص ١٨٦.

مستقلون عن دولة الروم. ولا مقاومتهم للعرب تعبّر عن تعلّق الاستقلال، لأنهم قوّة مأمورة «تاريخيًا» إذا صحّت العبارة. هكذا نرى ان مردة عادل اسماعيل هم — عند الموارنة، قوم غير مرغوب في الإنتماء إليهم.

والحال ان اسماعيل يميّز — وهذا محتم بعدما سلف — ما بين المردة والموارنة. وثمة عنده ما يلفت أكثر من مجرّد التمييز وهو انّه لا يولي مسألة الصلة بين الجماعتين مكانة أهم من تلك التي يوليها لسواها من المسائل. ولا ريب أن هذا الضمور الحائق عنده بالنقطة ذات الوقع الراهن، إنما هو أمارة جهد بذله للإنقطاع — بما هو شخص حاضر — عن المشكلات التي يبحث فيها نصه، أي انه أمارة تطلب للموضوعية. وتقضي الموضوعيّة هنا بالإنطلاق من ان موضوع النص قائم قبل ثلاثة عشر قرنًا من مثول الرغبات الصادرة عن موقع المؤرخ المعاصر. يغيّر الإلتزام بهذا الانفصال عن الموضوع توازن النص كلّه (بالمقارنة مع نصوص أخرى ذات منطلق مغاير). فلا تعود مسألة أصل المردة ومواطنهم الأولى وتتبع هجراتهم مثلاً أقل جدارة بالمعالجة من مسألة صلتهم بالموارنة... بل العكس يبدو أصح ما دامت الغاية هي التأريخ للمردة. لكن ترابط المسائل، في النص، مؤكّد. وليس ثمة بينها ما لا يخدم التمييز بين الموارنة والمردة.

ثم ان الوقع الراهن للجدل كلّه لا يفوت عادل اسماعيل، فهو يواجهه منذ اللحظة الأولى. أي منذ أن يحاول تبرير عزمه على دخول الحلبة. فما الذي يبرّر وضع نص عن المردائيين في ذيل كتاب عن فخر الدين الثاني؟... يواجه المؤلف هذا السؤال مرّتين[٦٠]. ولا يكتم ان ما حداه إلى إعداد «الملحق» هو كون المسألة المردائية، «وهي جزء لا يتجزأ من

---

٦٠. م م، ص ٣٤ و ١٦٩، هـ ٣٥٣. ربّما لم يكن الجواب الصحيح على السؤال غير مجرّد الصدفة التي وضعت بين يدي المؤلّف ملاحظات ذات قيمة تتعلّق بالمردة، تركها له ألفرد خوري. لكن هذا الجواب ليس جواب المؤلف. ثم ان وجهًا آخر للمسألة يظهر من **الخارج**. فالملحق يكمل الكتاب ويوازنه في آن. هو يكمله لأن إخراج عمل التأسيس الذي أسفر عن الوجود الماروني في لبنان من غمرة مقاومة العرب، يزيل عقبة رمزية كبيرة من طريق الألفة المسيحيّة — المحمّدية التي بنى عليها فخر الدين — في منظور اسماعيل — دولته اللبنانية. وهو يوازنه لأن الكتاب ينضح بتعاطف أكيد — متكلف في بعض الأحيان — مع الموارنة... من حيث هم مقبلون — مع فخر الدين — على الاندماج في الدولة الواحدة. فلا عجب إذا غادر «الملحق» هذا التعاطف معهم... من حيث هم ساعون إلى الانفراد — بتبنيهم المقاومة المردائية. ويخرج القارئ بالانطباع نفسه (ولكن مقلوبًا) عند قراءته كتاب دريان **البراهين الواهنة**... (انظر الفصل الثاني من هذا القسم والصفحات السابقة من هذا الفصل). فالأسقف الماروني الذي يعيد، في الكتاب، نشر نصوصه في موضوع المردة، يذيّله بنص عن أقدميّة الوجود الماروني في كسروان. أي انه يعوّض على التقليد الماروني (بصيغته التي عاصرها هو ومثّلها الدبس مثلاً) في مسألة من مسائله ما كان أخذه منه في مسألة أخرى.

تاريخ لبنان» ، قد أثيرت مرارًا في غضون نصف قرن ولم تنته ، رغم ما واكب بحثها من أخطاء «لا تزال تعتمل» ، إلى محصلة عامة. ثم انه يزيد جوابه تحديدًا : «ولما كنا عالجنا موضوع الموارنة الذين ماثل البعض ما بينهم وبين المردائيين ، رأينا مفيدًا أن نعود ، على قاعدة نقدية ، إلى هذه المسألة التي كثر الجدل فيها ، فنقدم بعض التدقيقات في حقيقتها ونحاول تصحيح أخطاء باتت تقليدية» . ولا يتنافى هذا الوعي لدوافع البحث المعاصرة مع ما أشرنا إليه للتو من «توازن» يفرضه المؤرخ على مدارات نصه . بل إن الانطلاق من دافع راهن ثم محاولة الانعتاق من ربقته خلال المعالجة ، هو أول عنصر في «القاعدة النقدية» التي يعلن اسماعيل سعيه إلى الثبات عليها . وهو يعطي هذا السعي اسمًا : اجتناب «الموقف القومي» . ولا ينسى الاشادة بدريان الذي كان أول من «وضع الحقيقة» ، في هذه المسألة ، «فوق قوميته المزدوجة اللبنانيّة والمارونيّة»[٦١] .

إذن يتوصّل المؤلف إلى أن «أصل المردائيين والموارنة ليس واحدًا على الإطلاق»[٦٢] . وهذا هو الأهم ، لكنّه لا يبقى هذا الحكم عاريًا من أيّة إضافة . فهو يسلّم بحقيقة يوحنا مارون وبقدومه أسقفًا على البترون سنة ٦٧٦ ، أي قبل عامين من المعاهدة الأولى التي عقدها معاوية مع قسطنطين اللحياني بسبب ضغط المردائيين . وهو يقول إن الموارنة اندمجوا منذ ذلك الحين بالمردائيين واستمرّ هذا الإندماج لاحقًا إلى أن أمتص الموارنة المردائيين ، بعد ان انقطع الوفود الإيراني إلى لبنان . يضع اسماعيل هذه النتيجة في إطار نظرة جدّ «مارونية» إلى وظيفة الأرض اللبنانية ، الأرض – الملجأ ، التي أنتجت شعبًا «مركبًا» من حيث أصوله ، كان العنصر المردائي «هو الطاغي فيه لزمن طويل ، بعد الفينيقي والاغريقي ، وترك أثرًا قويًا في موارنة الجبل (...)»[٦٣] . تلك الأرض التي يشدّد اسماعيل على تميّزها هذا التشديد ، تظهر عنده مسرحًا لتاريخ لا جدال في استقلاله . وهو أمر يحصل على يدي مؤرخ سنّي لأول مرة[٦٤] . لكن الرواية التي يعتمدها اسماعيل لحقبة المردة ، بـ«شخصياتها» الجماعية

---

٦١. م م ، ص ١٧٩ هـ.

٦٢. م م ، ص ١٨٨ .

٦٣. م م ، ص ١٨٩ . ويرى توفيق توما في تبني اسماعيل هذه الصورة للجبل نوعًا من التعويض لإنكاره أن يكون الموارنة هم المردة ، فيقول بعد إثبات النص الذي أثبتناه – وهو في نهاية كتاب اسماعيل – ان «الموارنة لا يجدون ، على الأرجح ، أي اعتراض جوهري ، على هذا الاستنتاج» .

TOUMA (Toufic): Paysans et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914 , Beyrouth, 1971, p. 30, n. 5.

٦٤. من المهم جدًا أن نسجل ان إسماعيل لا يختار بداية لتاريخه المطوّل مرجعًا «خارجيًا» أعم من لبنان : الفتح العثماني للشام ومصر مثلاً . هذا رغم ان المرجع المذكور مغر ، حتى بالتحولات التي أحدثها في توزيع السلطة المحليّة . وهو

وبالعلاقات التي ربطت ما بين هذه الشخصيات ، لا تطوي أيّة من هذه الشخصيات على «أصل» متحجّر النقاء أو قاطع الإنفصال. بل ان احتمال «المزيج» العرقي الذي يفتحه المؤرخ أمام تصوّرنا لأصل الموارنة ، يفضي إلى احتمال مزيج سياسي. فحين تتعدّد الأصول لا يعود مستقيمًا أن ترث الجماعة المركّبة (في مخيلتها التاريخية) أنموذج السلوك العائد إلى عنصر واحد من عناصرها (هنا العنصر المردائي ، بمناصرته الروم ومقاومته العرب... أو بمقاومته الروم والعرب ، في أكثر التصورات المارونيّة شيوعًا). بل ينفتح أنموذج السلوك هذا على استجابات متنوّعة يتدخّل في تحديدها سلوك الآخر وطبيعة العلاقة به. ذاك ما يوصل المؤلف إلى القول – مخطئًا أو مصيبًا – بوجود «شعب مركّب» في لبنان ، لا شعوب متجاورة. وهو – إن افترضناه مخطئًا في افتراض الوحدة التي يقتضيها التركيب – يفتح «الصور التاريخية» الراهنة على احتمال لقاء راهن. ونحن نقع على جهده لإحداث ثغرة في جدران الجماعات ، عبر كتابه كلّه. في روايته لمنجزات فخرالدين وفي روايته للحقبة المردائية. ولعلّ «القاعدة النقديّة» – ولنقل «العلميّة» – توصل ، وجوبًا ، إلى ثلم الصور التاريخية ، لأن الجماعات لم تكن ، في واقعها التاريخي ، محكمة الإغلاق ، ولعلّ اسماعيل يشطح من هذه النتيجة الواجبة إلى تقدير مبالغ فيه لحظ «التركيب» من علاقات الجماعات اللبنانية. وهو أمر سنعود إليه في القسم الأخير من هذا البحث[٦٥]. غير ان «القاعدة النقدية» نفسها ليست مجرّدة ، في الكتابة التاريخية ، من أية وظيفة ايدلوجية. فهي هنا تفتح باب الحوار بين الجماعات... وإن كان افتراض مدى للحوار لم يكن له ، في مجرى العلاقات التاريخية الفعليّة ، يحجب حصّة النزاع من هذا المجرى ، في الماضي ، وفي الحاضر أيضًا ، ويحلّ الأماني محلّ الوقائع مرة أخرى. هذا التحفظ – الذي سيكون علينا أن ندقق

مرجع (أو أصل) معتمد من جانب مؤرخين عديدين. عوض هذا المرجع ، يتقدّم اسماعيل ثلاثة أرباع القرن إلى الأمام ويختار مرجعًا كرست «لبنانيّته» منذ زمن طويل في التاريخ المكتوب وفي الوعي الجماعي : إمارة فخر الدين الثاني.

٦٥. في وسعنا القول ، منذ الآن ، أن إسماعيل ينحو إلى استلهام ضرب من «الوحدة الوطنيّة» اللبنانيّة ، في تصوير الطوائف التاريخية وبواعث علاقاتها. يظهر هذا المنحى منذ الجزء الأول من **تاريخ لبنان** ويزداد وضوحًا في الجزء الرابع (لم ينشر اسماعيل غير هذين الجزء ين). فالطوائف (وأهمها الموارنة والدروز) تحظى من المؤلف بتعاطف متساوٍ. وتبدو نزاعاتها أحداثًا خارجة عن سويّة يفترضها المؤلف ضمنًا ماثلة في الطبع الجماعي لكل من هذه الطوائف. والوحدة الوطنيّة هنا تضع المؤلف في موقع انبثاق الدولة من الألفة الطائفية لا في موقع استقلال الدولة عن الطوائف. هذا الموقع الأخير قد يصح أن ينسب إليه مثلاً كمال الصليبي ، في كتابه الأخير «منطلق تاريخ لبنان». وهو يتيح انفصالاً للمؤلف يحرّر تعامله مع الطوائف ، بحيث يصل حيال بعضها إلى حدّ العدوانيّة المضبوطة ، ولكن دون الوقوع في الموقع الطائفي المقابل.

فيه – لا يحول دون التوصل إلى تصحيح لرأي اسماعيل في استنتاجات دريان. فالحال ان الأخير لا يضع الحقيقة فوق قوميتين مارونية ولبنانيّة. بل هو حالة مبكرة – غير خالية من التردّد الذي لم تخل منه الحالات اللاّحقة – بين الحالات التي وضعت القومية الثانية فوق الأولى. وما يفعله اسماعيل مشابه، بعد نصف قرن، مع فارق بديهي هو ان اسماعيل ليس مارونيًا، بل هو مسلم. لهذا يجد نفسه مضطرًا إلى الموازنة بين حدب معجب على حفظ مسيحيي لبنان والمشرق – والموارنة بخاصة – لـ «أصالتهم» رغم الإضطهاد، والحرص على تبرئة الإسلام – العقيدة من مسؤولية الإضطهاد المذكور[٦٦]. فالأصل محفوظ في الجانبين، وشروط الحوار قائمة في قرابة الأصلين. ولعلّ عادل اسماعيل – الذي يكتب بالفرنسية – لم يجد قراءًا كثيرين في وسطه الطائفي ولا ترك كتابه هناك أثرًا يذكر. لكن هذا لا يهمّ... ولا يمنع أن يكون هذا المؤرخ واحدة من علامات الانضواء الاسلامي في «الشركة» اللبنانية. وهو الانضواء الذي اكتمل تعبيره الحقوقي في دولة الاستقلال، ثم تحوّل إلى وجهة اجتماعية غالية – وإن بقي محورها الدولة – بعد ١٩٥٨. وذلك ان اسماعيل – رغم استبعاده الموقف «القومي»، وجهده الفعلي للزوم القاعدة «النقدية» في تحقيق رواياته التاريخية – يلازم، في الواقع، لغة «الميثاق الوطني» في تصويره لمبادئ العلاقات بين الجماعات اللبنانية... أي للمسبقات التي تنال منها أو تكرّسها الماجريات التاريخية. لكن التطرق إلى هذه النقاط الآن يضع بحثنا على صعيد غير صعيده.

توق شيعي إلى التلبنن

ثمّة شبه وثمّة اختلاف، بين الموقفين الماثلين وراء رواية عادل اسماعيل ورواية محمد علي مكي[٦٧] للوقائع وللعلاقات التي كانت حقبة المردة مسرحًا لها. نقع على الشبه في هذه المرونة التي يحرص عليها كلا المؤلفين فلا يجرّان فرقاء النزاع إلى انتماءات مطلقة الثبات تقطع السبيل أمام الحوار. وذلك رغم انهما يختلفان في تقدير الوقائع «العارية». فعند مكي نزوع إلى تصوير الموارنة على انهم كانوا، منذ الفتح الإسلامي، بين سكان منطقة الجرجومة، وانهم أخذوا، منذ نشوب النزاع بين معاوية وعلي بن ابي طالب، (حوالى سنة ٦٥٦ م) يفدون إلى لبنان، مستفيدين من انهماك الأمويين في هذا النزاع، وعرفت هجرتهم آنذاك باسم هجرة

---

٦٦. اسماعيل: م م، ص ٤٠ – ٤١.

٦٧. مكي: **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، م م. ص ٣٤–٥٣.

الجراجمة، وهادنهم الأمويون. وعنده أيضًا تمييز بين هؤلاء الجراجمة (وفيهم الموارنة) والمردة، الفرقة النظامية من جيش الروم، وهي لم تدخل لبنان إلاّ في أيام عبدالملك، لكنه لا يولي هذا التمييز أهمّيّة كبيرة، بل ينحو إلى إناطة الدور الأهمّ، من أيام معاوية إلى أيام الوليد بن عبدالملك (أي طيلة نصف قرن كامل) بالكتل المحليّة التي كان الجراجمة في قلبها وكانت تتمرّد على الأمويين، بمعونة وتحريض من البيزنطيين، ثم تصالحهم. هذا التراوح يعرضه مكي بشيء من التفصيل مشددًا على الحوادث أكثر من تشديده على الهويّات. ونخرج معه، في صدد هذه الأخيرة، بصورة غزيرة الألوان. فيصح عنده أنّ الموارنة كانوا بين الجراجمة، في مقاومتهم الأمويين، ولكنهم كانوا جزءًا من كل. ويصحّ عنده أيضًا أنّ الروم هم الذين أطلقوا هذه المقاومة ودعموها، ولكن هذا الدعم، إذا واجهناه على امتداد المرحلة المدروسة كلها، جاء متقطعًا إذ أوقفه الروم، على أثر معاهدتهم مع معاوية سنة ٦٧٨ ثم أوقفوه مرة ثانية على أثر معاهدتهم مع عبدالملك سنة ٦٨٩. من الجهة الأخرى كان ولاء الجراجمة، وفيهم الموارنة، للروم، متقطعًا أيضًا. فلا يستبعد المؤلف أن يكون «رفض الموارنة لرأي» يوستنيانوس الأخرم، في أمر المشيئة الواحدة، ونقمتهم عليه «بسبب إخراج المردة»[٦٨] كانا سببًا في الحملة البيزنطية على الموارنة، وهي التي قتل فيها عند أميون القائدان البيزنطيان موريق وموريقان المكلفان بالقبض على يوحنا مارون، أول بطاركة الموارنة. يرجح المؤلف أيضًا أن يكون تمرّد الجراجمة الأخير، أيام الوليد بن عبدالملك، جاء مستقلاً عن

٦٨. م م ص ٤٧، هذا ولا بدّ هنا من تصحيح بسيط نخرق به لزومنا جانب البقاء خارج الجدل التاريخي البحت. وهو ان يوستنيانوس الأخرم، على العكس مما يوحي به مكي، لم يكن من القائلين بالمشيئة الواحدة، لا هو ولا سلفه قسطنطين اللحياني، بل إن كلاً منهما عقد مجمعًا لإدانة هذه العقيدة. وسمّي المجمع الذي عقده يوستنيانوس «مجمع القصر الملكي». وكان دريان لفت إلى الحرج الذي وقع فيه السمعاني، إذ استحال عليه أن يشتق الاسمين المتقابلين «الملكيّة» و«المردة» من ولاء أولئك لقسطنطين وتمرد هؤلاء، عليه، في أمر المذهب، دون أن ينسب إلى المردة — الموارنة (عنده) أنهم وقعوا في البدعة المونونيلية. فافترض ان الخلاف بين الفريقين كان زمنيًا لا دينيًا. (راجع: اعلاه، الفصل الأول من هذا القسم). راجع: أيضًا في عقيدة يوستنيانوس الأخرم:

DUPUY (B.D.) Art. «Concile» in: *Encyclopaedia Universalis.*

هذا ويقبل مكي، دون تحفظ، دعوى الموارنة انهم ثبتوا دائمًا على الإيمان «المستقيم» (الأرثوذكسي) فيكتب: «ولما كانت الدولة البيزنطية متقلبة بين دعاة المذهبين، فقد ارتبط الموارنة بأسقف روما (أي البابا)، لأنه كان دائمًا محافظًا على مقررات المجمع الخلقيدوني. ومن هنا نشأت العلاقة الوثيقة بين الموارنة وروما على مر التاريخ.» مكي: م م، ص ٥١. أي ان المؤلف يقبل الخطوط العريضة للموقف الماروني: ثبات الموارنة على الولاء لروما، خلافهم مع بعض ملوك الروم، بعد الفتح العربي، ومقاومتهم العرب بمساعدة الروم، وجودهم بين الجراجمة (دون ان يكونوا هم المردة)، إلخ... ولكنه يدخل بعض التقطيع والالتواء على هذه الخطوط طاعنًا في تواصل اتجاهها ووحدته، كما نشير في متن الكلام.

الروم وكانت أسبابه إقتصادية. هذا بينما كان استقلال الموارنة عن الروم قد تكرّس منذ الحملة المذكورة أعلاه، واستقرّ ولاؤهم للأمويين. هذه الصلة بين الجراجمة والمسلمين تبدو، هي الأخرى، رجراجة لا يصحّ عليها وصف ثابت ولا تصلح بالتالي، حدًا للأصل السياسي ولا عنصرًا في تعيين الهويّة. فكي يعتمد في تقدير هذا الجانب على البلاذري أولاً. وهذا يشير إلى طلب الجراجمة «الأمان والصلح»، عند الفتح وتعهّدهم «أن يكونوا أعوانًا للمسلمين وعيونًا ومسالح في جبل اللكام» لقاء امتيازات موصوفة. ثم تراوحهم بين «الاستقامة» للولاة و «الاعوجاج» نحو الروم[٦٩]. على أنّ هذه البداية لا تحول دون تشديد المؤلف على أهميّة دورهم العسكري، تكرارًا، في مواجهة الأمويين. إذ يجعل منهم العامل الأول في افساد خطة معاوية الأولى لغزو القسطنطينية (سنة ٦٦٦) فيقول إنّه «توغلت جماعات كثيرة من هؤلاء إلى جبال لبنان لتقطع على معاوية خطوط مواصلاته وتموينه، ففصلوا بذلك المناطق الساحلية عن الداخل، وفي الوقت ذاته عمد الأسطول البيزنطي إلى مهاجمة السواحل (...) ونجحت خطة البيزنطيين»[٧٠]. في مرحلة تالية يصنف المؤلف «سقوط المناطق الساحلية والجبليّة من شمالي سورية إلى أواسط فلسطين بأيدي جماعات موالية للبيزنطيين»[٧١] (هم الجراجمة) عاملاً ثانيًا بين عوامل ثلاثة (الأول امتناع القسطنطينية على الخليفة والثالث رغبته في تهيئة الأمر من بعده لابنه يزيد) اضطرت معاوية إلى عقد معاهدة مدتها ثلاثون سنة مع قسطنطين اللحياني. ولكنه يذكر أيضًا عطف معاوية على الموارنة في مواجهة اليعاقبة. أخيرًا يجعل المؤلف من الجراجمة، في المواجهة الأخيرة بين يوستنيانوس الأخرم وعبدالملك، صلب «المجموعة الضخمة الشعبيّة» التي وصلت سيطرتها، بمؤازرة القوة البيزنطية النظامية، «حتى مشارف دمشق». حتى أنّه «يقال إن هذه الجماعات كانت تنادي عبدالملك من أعالي دير مرّان المشرف على دمشق مطالبة بدفع الضريبة إذا تأخر بتأديتها»[٧٢]. كان دور الجراجمة كبيرًا إذن في هذه الحروب التي طالت نحوًا من نصف قرن بين الأمويين والروم. ولا يتردّد المؤلف في افتراض تعاون بين هذين الفريقين لكسر شوكة الجراجمة، بسحب المردة أولاً بعد اغتيال قائدهم (وهو اغتيال ينسبه البلاذري إلى الخليفة والدويهي إلى ملك الروم ويوفّق المؤلف بين الروايتين) ثم بغزوة موريق وموريقان اللذين توغّلا

---

٦٩. يورد مكي هذا المقطع من البلاذري في: م م، ص ٣٦-٣٧.

٧٠. م م، ص ٣٨.

٧١. م م، ص ٣٩.

٧٢. م م، ص ٤٢.

في الأراضي الشامية حتى لبنان للقبض على يوحنا مارون وضرب جماعته، دون أن يبدر من عبدالملك ما يشي بمعارضة الحملة. غير أنّ مكي ينتهي، بعد الأخذ بخبر الحملة المذكورة، إلى التشديد على ما تلاها من «احتواء أموي للجراجمة»[٧٣]. ويذكر محاولتين لتحقيق هذا الاحتواء: حل عسكري جرّبه عبدالملك ولم يكن ناجعًا (تمّ تفريق الجراجمة بين لبنان وأصقاع مختلفة من سورية بينها مدينتهم نفسها، وحرموا المعونتين العربيّة والبيزنطيّة) وحل اقتصادي - اجتماعي اعتمده الوليد بن عبدالملك وكان هو الأخير (أجريت على الجراجمة جرايات، بعدما افتتح مسلمة أخو الخليفة مدينتهم، وأذن لهم ان ينزلوا «بحيث أحبوا من الشام»[٧٤]، وتركوا أحرارًا في دينهم وسوّي ما بينهم وبين المسلمين في اللباس والأموال المفروضة، وأعفوا من الجزية وقبل منهم «أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يتلقونه مبارزة»[٧٥] (...) بهذا الحلّ انتهى عصيان الجراجمة المتكرّر على الأمويين. وسرى التفاهم الجديد على طائفة الموارنة في لبنان. «فكانت من الناحية السياسية تخضع للحكم الإسلامي، ومن الناحية الدينية تعترف بالبابوية، منفصلة بذلك نهائيًا عن الدولة البيزنطية»[٧٦].

نخرج من هذا كلّه بالشيء ونقيضه. بالتبعية للروم وبالتمرّد عليهم. بالانضواء في المدّ الضخم الخارج على العرب، ثم بالخضوع السياسي لهم. بالانتصار الكبير وبالاستسلام السريع. بالتقلّب وبالولاء المخلص، إلخ. بعفّة العرب عن الرهائن (حين نقض الروم عهدهم مع معاوية الذي كان قد ارتهن منهم رهائن في بعلبك) وبلجوئهم إلى الخديعة، وإلى التواطؤ مع الروم حين أرادوا الخلاص من المردة، أيام عبدالملك... إلخ... ولا يصاحب أيًّا من هذه الحالات ما يشي بأن المؤلف يوليها مكان الصدارة في مواجهة نقيضها، بل إنها تتساوق على وتيرة واحدة. ولكن المكان الذي يخص به المؤلف ظاهرة الجراجمة، والكلام الصريح أيضًا يخلفان انطباعًا وحيدًا مؤكدًا: وهو اقتناع المؤلف بضخامة الظاهرة وبعمقها الشعبي الذي احتضن ولادة الموارنة، كنيسة وطائفة.

إلى ذلك تبدو رواية مكي، من حيث الوقائع وعلاقات الأطراف، قريبة إلى التقليد الماروني الذي يصل من الدويهي إلى الدبس. هذا رغم انه لا يشتق اسم «المردة» من التمرّد

---

٧٣. م م، ص ٤٥.
٧٤. م م، ص ٤٨، والعبارة من البلاذري.
٧٥. م م، ص م، والعبارة من البلاذري أيضًا.
٧٦. م م، ص ٥٣.

ولا يولي المردة، أصلاً، (وهم في نظره فرقة بيزنطية نظامية) إلاّ دورًا عابرًا نسبيًا. فالجراجمة عنده، وفيهم الموارنة، هم محور أحداث نصف القرن الممتد بين معركة صفين وفتح مسلمة بن عبدالملك للجرجومة. لكن هذا الاختلاف بين مكي والتقليد الماروني المذكور لا يمتد إلى سائر أحناء الرواية. فالمؤلف يقرن اسم الموارنة بالمقاومة الجرجوميّة وإن كان يشير إلى وجود جماعات أخرى عديدة في هذه المقاومة. وهو يقبل باستمرار مقاومة واحدة، طيلة الحقبة، بدأت مع الروم ثم انقلبت عليهم حين سحبوا فرقتهم وحاولوا أن يفرضوا على الموارنة عقيدة المشيئة الواحدة. وفي هذا بعض المخالفة للدبس الذي يميّز بين مسؤولية الأحداث التي جرت في عهد معاوية (رواية تيوفانس) ومسؤولية تلك التي جرت أيام عبدالملك (رواية البلاذري). ولكن المخالفة هنا أيضًا لا تعدّل الصورة كثيرًا، إذ كان الدبس مهتمًا بمدّ ظل المردة، لا الجراجمة، على المرحلة كلّها وبتمييزهم عن الجراجمة الذين حمّلهم مسؤولية هذه الغزوة المفردة في عهد عبدالملك. ثم عاد عن هذا الرأي، وقال ما مفاده ان المارونية هي الجامع ما بين المردة الجراجمة. غير ان أهم ما يتفق فيه مكي والتقليد الماروني هو قبول قصة يوحنا مارون ومناضلته للمونوتيلية وحملة الروم عليه، ودمج هذه القصة (وهي قصة تأسيس الكنيسة المارونية) دمجًا عضويًا بماجريات المقاومة الجرجومية (مكي) أو مقاومة المردة (التقليد الماروني).

هذا اللقاء (وهو يطال الوقائع والعلاقات، كما أشرنا، وليس دلالاتها ولا تراتبها في القيمة) قام، من جانب مكي، على تعامل مع المصادر توفيقي النزعة. بينما يحمل اسماعيل كلاً من المصادر الرئيسة (تيوفانس، البلاذري، ابن العبري، الدويهي) مسؤولية خطأ جوهري في رواية الأحداث أو تعيين هويّة أطرافها، ينحو مكي إلى قبول الروايات جميعًا وتفسير ما هو ملتبس، في كل منها، بما هو واضح في الأخرى. ولا نراه يتوقف مثلاً عند تأخّر رواية الدويهي ناهيك بروايتي البلاذري وتيوفانس. ولا نراه يعير التفاتًا لشك كثيرين، بينهم موارنة، في أمر يوحنا مارون أو في زمنه أو في صلته بخبر الجراجمة أو في وجوده أصلاً[٧٧]. حتى انه يورد رواية البلاذري لاغتيال القائد الرومي، بترتيب من عبدالملك، على

---

٧٧. راجع: في أمر هذا الجدال مثلاً:

ZIADÉ (Joseph): *La Hiérarchie Maronite: son évolution, sa résidence,* Beyrouth 1956,pp. 5-7 et 12-13.

وضو (بطرس)، **تاريخ الموارنة**، م م، ج ١ – القسم السادس، ص ٣٤٩ – ٣٧١. وقد رأينا انه كان لكل من المطرانين الدبس ودريان موقفه الخاص من الصلة ما بين «المردة» ويوحنا مارون. (راجع: أعلاه، الفصل الأول من هذا القسم).

يد سحيم بن المهاجر ، ورواية الدويهي لاغتيال يوحنا أمير المردة ، بترتيب من ملك الروم ، على يد حملة أنفذها لهذا الغرض ، ولا يعلّق بشيء على اختلاف الروايتين ، إلاّ بالقول « إن إشارة البلاذري عن قائد الغزاة انه رومي ، لا تتنافى [مع] أن يكون قائد المردة »[٧٨]. هذه النزعة إلى الأخذ بالتقاليد الطائفية نقع عليها عند مكي مرارًا. فهو مثلاً يذكر ، دون مناقشة ، تقليد المتاولة القائل بأن معاوية اخذ جبل عاملة منفى لأخصامه (من العلويين) وانه نفى إليه أباذر الغفاري الذي تنقل ما بين قريتي الصرفند وميس الجبل[٧٩]. وهذا التقليد يدعم قول العامليين (أو رغبتهم) بأن تكون منطقتهم هذه قد « تشيعت » منذ مطلع العهد الأموي ، أي منذ نشوء الحزب العلوي أصلاً. مثال آخر على هذه النزعة إشارة المؤلف إلى « أخبار محليّة »[٨٠] (درزية) عن دور أمراء الدروز في الحملة الأخيرة على كسروان ، أيام السلطان المملوكي محمد بن قلاوون. في هذا كلّه يبدو محمّد علي مكي أكثر ملاينة للمصادر ، على اختلاف أنواعها ، من عادل إسماعيل.

وما نراه هو أنّ الموقف من المصادر ، يأتلف ، في دلالته ، مع دلالة الاختلاف بين روايتي اسماعيل ومكي لوقائع المرحلة المدروسة وتسميتها لأطرافها. فتتكون من ائتلاف هذين الاختلافين صورة موقفين من الأصل المرغوب فيه للموارنة أولاً ، ومن الأصل المرغوب فيه على الإطلاق. فمن البيّن أن « تغريب » المردائيين عن الموارنة يختزل من صورة هؤلاء ، عند إسماعيل ، عنصر المقاومة (في أقدم تجلياته وأحد أهمها ، على الأقل) لقوى (رومية أو إسلامية) ما تزال داخلة في صورة الأصل عند طوائف لبنانية أخرى. وما يتبقّى إذ ذاك هو صورة تجاور بين الطوائف لا يطبع النزاع منطلقه ، وإن لم يستقم الافتراض أنّه كان مسالمًا كليًا. هذا التجاور (تجاور الأقليات في الأرض – الملجأ) يمهد عند إسماعيل للتداخل... أو هو يشكّل الوجود السلبي للتداخل ، قبل تحققه ، أي التداخل غير المكتمل التعيين. ولا يعدو نقد المصادر – والتقاليد الطائفيّة منها بخاصة – أن يدعم هذه الوجهة المنبثقة من خطوط الرواية نفسها. فإن دفع المصادر والتقاليد بعضها ببعض ينتهي إلى رواية « لامنتمية » ، على الصعيد الطائفي ، تتساوى فيها ، من حيث المكانة ، عناصر استثارت الحميّة الطائفية ، في نصوص أخرى ، وعناصر غير حريّة إلاّ باهتمام المؤرخ الغريب. وتكلّل

٧٨. مكي ، م م ، ص ٤٥.
٧٩. م م ، ص ٣٤ و ٥٦.
٨٠. م م ، ص ٢٢٦.

هذا كلّه «كليّة» العقل الناقد أو إحاطة الموقف العلمي. وما تطلّب «العقلانيّة» أو «العلميّة» هنا سوى استبعاد للعصبيّة التي تجاري التقليد الخاص فتفرّق. لكن هذا التطلب بدوره، ليس بلا عصبيّة ولا هو مكرّس لوجه العلم والعقل وحدهما: إنه تعبير عن عصبيّة بين عصبيّات، أي أنّه، بالنتيجة، موقف من المواقف اللبنانيّة. لكن عصبيّة هذا الموقف هي العصبيّة الجامعة. فالعقل – العلم هنا هو خادم الرغبة في الدولة.

مسلمو الحوار

يرغب مكي في الدولة أيضًا. وقد رأينا انه، واسماعيل، يمتنعان عن حفر العناصر المكوّنة للهويّة، في مواجهة هويّات أخرى، حفرًا يقطع الطريق على أي لقاء. وسمّينا وحدة الوتيرة التي تطبع – بسبب من هذا الإمتناع – توالي العناصر المختلفة في الروايتين، وجه الشبه بين مكي واسماعيل. أما وجه الإختلاف فهو ان اسماعيل يتصوّر الدولة أرضًا مجرّدة من الطائفيّة بين طوائف مجرّدة من دوافع النزاع، بينما يرغب مكي في دولة الطوائف المتبلورة[٨١]. وهذه هي دلالة النزوع، عند هذا الأخير، إلى تبني التقليد الماروني غالبًا (ما لم يعارضه تقليد آخر أو نص ثابت) أي إلى استبعاد الشك المسبق في هذه الأخبار المتأخرة جدًا، في الأغلب، عن الأحداث التي ترويها، والمؤتلفة جملة في صورة مناسبة لموقع الطائفة المتأخر. فيرتفع بهذا التبني، من أعماق العصور الوسيطة، صرح الطائفة المارونيّة مثقلاً بتقاليده المكرّسة. ويرتفع، بمواجهته صرح شيعي، لم يكن يقلّ عنه شموخًا في المرحلة المدروسة (العصور الوسطى) وتأتلف في تكوينه تقاليد سائرة وأخرى ينبشها المؤرخ نفسه بعد

٨١. لا بدّ من الإشارة إلى أن إسماعيل يكتب سنة ١٩٥٥، أي في عهد كان يسود فيه اعتبار طائفيّة النظام اللبناني «عارضًا» تاريخيًا سايره ميثاق ١٩٤٣ تمهيدًا للخلاص منه... قريبًا!... أما مكي فيكتب في حمى الحرب الأهلية الأخيرة، أي بعد أن اكتمل تبلور الأجهزة الطائفية الاسلاميّة وأخذت تضطلع بدور سياسي مباشر، زادت الحرب نفسها من وقعه (بما عرفته من شلل نسبي لأجهزة التمثيل السياسي الإسلامية). يكتب مكي أيضًا وسط الحركة الطائفية الشيعيّة، بخاصة، وتكامل أجهزتها. وهو نفسه لم يكن بعيدًا عنها... على العكس من اسماعيل «المتغرب»، في وسط الخمسينات، بلغة كتابته وبإعداده. راجع: في وقع الأطر الطائفية الإسلاميّة على المبادرات السياسيّة المطلبيّة: شرارة (وضاح): **السلم الأهلي البارد**، بيروت ١٩٨٠، ج ١، ص ٣٢٣ – ٣٢٧، وفي «ولادة» القيادة الشيعيّة التي عملت على دمج حركة المطالبة الجماهيريّة ببلورة الجهاز الطائفي، م م، ج ٢، ص ٥٨٤ – ٥٩٠. راجع أيضًا: للمؤلف نفسه، تلخيصًا أكثر شمولاً لحصيلة الحركة الشيعيّة حتى عام ١٩٧٥، في: شرارة: **حروب الإستتباع**، ص ٦٤–٧٠.

أن طمرتها قرون من تقهقر الطائفة وتقلّص ظلّها عن مناطق برمتها. تنطق كل طائفة بلغتها إذن وتروي قصتها. وتكون الدولة حصيلة قبول كل منها بقصة الأخرى واعترافها بلغتها، أي حصيلة هذا الحوار.

هذا الجيل الثاني من المؤرخين المسلمين يتميّز (في حالتي اسماعيل ومكي، وليس في جميع الحالات) بدخول التعدّد إلى أفقه على انه معطى معترف به. وهو معطى لم نعثر عليه، أو، على الأصح، لم نعثر على الإعتراف به، في أعمال الجيل السابق، جيل علي الزين وزكي النقاش. فثمة عند هذين الأخيرين نزعة مسيطرة إلى دحض صورة الآخر عن نفسه (بوقائعها أحيانًا وبقيمها دائمًا) وإلى إلزامه بصورة مختلفة مفصّلة على قيم الذات. ذاك ما يجعل النقاش يجهد في إثبات ولاء الموارنة للعرب وفي محو أي خلل يدعى انه شاب العلاقة بين الطرفين. وذاك ما يجعل الزين يقدّم ظاهرة المقاومة المردائية على انها حصيلة دس أجنبي، في الأصل، انساق الموارنة إلى تياره طوعًا أو كرهًا، ثم ثابوا إلى الولاء للمسلمين حالما انقضى الدس... وإن كانوا قد عادوا إلى مثل انسياقهم هذا في أزمنة لاحقة. وذاك أخيرًا ما يضع المؤرخين المذكورين في موقف سجال دائب، مع حملة الصورة المقابلة، وإن تفاوتت حدّة اللهجة. وإذا كان عادل اسماعيل، هو أيضًا، لا يخلو من همّ الدحض المشار إليه، فإن مآله مختلف جدًا. وذلك انه لا يسعى إلى جرّ الآخر نحو أرض طائفته، بل نحو أرض مبتكرة لا تملكها أي من الطوائف بمفردها هي أرض الدولة الواحدة. وهذه هي عنده وظيفة المضمون واللهجة، على حدّ سواء: وظيفة إخراج الموارنة من التأصل في المقاومة (قبل أن تتخذ هذه الأخيرة صفة «وطنية» مع فخر الدين) ووظيفة إيثار النقد «العقلاني» على السجال الذي يبرز، أول ما يبرز، جزئية موقع المبادر إليه ويحبط طموحه إلى النطق من مكان الكل. أما محمد علي مكي فهو يغادر السعي إلى تقريب الأصول الطائفية، ما دامت الطوائف، في الحدث المروي، لا تتصادم مباشرة. فهو، في الغالب، لا يعدّل الصورة التاريخية الخاصة بالطائفة، بل يقيم الميزان بينها وبين سواها، مستعيدًا بعض ما طمر من عناصر في صور الطوائف. وطموحه هو أن تبرز الدولة، لا على أرض محايدة، بل على الحد المتعرّج لوفاق بين الطوائف، يدع كلاً منها حرة في التصرّف بصورتها الممتلئة الملامح، بشرط تقبلها صور الأخريات. تلك هي ترسيمة التحوّل في موقف مؤرخي لبنان المسلمين من مسألة الأصل.

شيوعية تمالئ الاسلام التاريخي

قد لا يكون ثمة مبرّر للدهشة من هذه القرابة الوثيقة التي نلاحظها بين موقف مؤرخ شيوعي[٨٢] من المسألة التي نعرض لها وموقف الجيل الأوّل من المؤرخين المسلمين، وعلى وجه التحديد زكي النقاش. لكن استبعاد الدهشة يحتاج إلى تفسير على حدة، ليس محلّه هنا. فنبقى في الأهم وهو ملاحظة القرابة وتتبع مقوماتها. وهي تبرز، على سبيل التمهيد لمسألة المردة، في صيغ متعدّدة. فنجد أولاً نفي «تميّز» لبنان عند وصول المسلمين إليه: «كان لبنان كغيره يشكّل بالواقع ولاية من الولايات البيزنطية مع نوع من الإدارة الذاتية»[٨٣]. ثم نجد الحرص على تأكيد وجود العرب بالذات بين سكانه تخفيفًا من وقع دخولهم فاتحين: «كان أكثر سكانه خليطًا من أقوام متعدّدة منهم العرب في سهل البقاع»[٨٤]. أما العرب الفاتحون، فدخلوا الساحل بسهولة «ولم يهتموا كثيرًا بالجبل»[٨٥]؛ فلا صحة إذن للقول إن الجبل امتنع عليهم. ثم نصل إلى الموارنة، فيجعل المؤلف العرب بين أصولهم أيضًا. إذ يقول إنهم «لا يمكن أن يكونوا إلاّ مزيجًا من أقوام وأجناس متعدّدة (...) ولا سيّما من أقوام وقبائل عربية كانت تشكّل الأكثرية من سكان الدولة التدمرية»[٨٦] هذا بعد ان يشير الى إنه يصعب تحديد تاريخ لجوئهم إلى لبنان. لكنه يرفض أن يكونوا جاؤوا منذ ٥١٧، بعد مذبحة الرهبان. وذلك لأن اليعاقبة لم يكن لهم شأن في ذلك التاريخ، بل جاء يعقوب البرادعي القسطنطينية سنة ٥٢٨ ومات سنة ٥٧٨. ولا نعرف من النص، إن كان المؤلف الذي يرفع عن اليعاقبة مسؤولية المذبحة يشك في وقوعها أصلاً. ولكنه ينطلق من نفي الصلة بينها وبين وفود الموارنة إلى لبنان، ليرجح مجيئهم إليه على دفعات. يرفض قازان أيضًا أن يكون يوستنيانوس الثاني دك دير مار مارون، سنة ٦٩٤ وهو التاريخ المرجّح مارونيًا لحضور يوحنا مارون إلى لبنان). إذ كيف تأتى له دك الدير، وقد هزمه عبدالملك سنة ٦٩٢، وكانت «الجيوش العربية (...) ظافرة»[٨٧]. ثم يؤكّد انه «يفهم مما تقدّم ان الموارنة أتوا من البلد

---

٨٢. قازان (فؤاد): **لبنان في محيطه العربي، من التكوين الجيولوجي حتى أيامنا**، المجلد الأول (لم يصدر سواه)، بيروت ١٩٧٢.

٨٣. م م، ص ١٣٠.

٨٤. م م، ص م.

٨٥. م م، ص ١٣١.

٨٦. م م، ص ١٣٥.

٨٧. م م، ص ١٣٤.

السوري الجار هربًا من الخلافات والمعارك المتتالية بين البدع المسيحية المتعدّدة وهم فريق منها، وأنصار لاحداها أكثر مما كان هربهم من المسلمين»[٨٨]. بعد هذه التبرئة للعرب من التضييق على الموارنة، يصرح المؤلف بأن «زعماء» هؤلاء، كانوا مرتبطين بالبيزنطيين. ويشهد على هذا قولاً سبق ايراده هنا للمطران الدبس عن «وسوسة» الروم للموارنة[٨٩]. ولكنه لا يهتم لرأي المطران الدبس القائل بأن هؤلاء الذين أصغوا إلى وسوسة الروم إنما كانوا المردة. بل هو – أي قازان – يرفض، كما سنرى، أن يكون الموارنة والمردة قومًا واحدًا. في نهاية هذه الجردة التي لا تؤول إلى تاريخ وضعي بقدر ما تبغي دحض أسطورة الأصل المارونية بندًا بندًا، يصل المؤلف إلى الأصل العقيدي (بعد فراغه من الأصلين العرقي والسياسي)، فينقل عن القديس جرمانوس، البطريرك المسكوني (٧١٥ – ٧٢٩) قوله إن الموارنة لم يعترفوا بالمجمعين الخامس (٥٥٣) والسادس (٦٨١) اللذين حرما المونوتيلية. ولا ينسى، إثباتًا لعودة بدعة المشيئة الواحدة، بين وقت آخر، إلى العقيدة المارونية، أن يشير إلى رفض البطريرك الماروني لوقا البنهراني، في أواخر القرن الثالث عشر، استقبال قصاد البابا، لأنه – أي البطريرك – كان يميل إلى القول إن المسيح لم تكن فيه نفس بشرية (...)»[٩٠].

نتوقّف قليلاً، بعد هذا التمهيد، عند رواية قازان لأحداث حقبة المردة. يبحث المؤلف في أصل هؤلاء، فيعلن «اعتقاده» انهم ليسوا من جبل اللكام أو من جرجومة، أي انهم من خارج سورية الطبيعية برمتها. ثم يقول إنهم «ليسوا عربًا» و«ليسوا أرمنًا»، إنما قد تكون لهم قرابة بالأرمن. من هم إذن؟ «هم كناية عن مرتزقة أو نوع من فرقة أجنبية بيد البيزنطيين كما جرت العادة في الامبراطورية الرومانية باستئجار بعض الأقوام «البرابرة» وتركيزهم على الحدود للدفاع عنها»[٩١]. أما أصلهم القومي فيعود المؤلف، في شأنه، إلى انكتيل دوبرون الذي يرى فيهم قومًا «من نصارى العجم». إذن هم ليسوا موارنة. ولكن «بعض» الموارنة «قد يكون اشترك» في غاراتهم وغزواتهم «بتأثير بيزنطي»[٩٢]. وليست هذه الاختيارات والترجيحات، عند قازان، ولا اعتماده مصادر يعوّل عليها دون سواها، بالأمور الخالية من الهموم الراهنة. بل إن هذه الهموم، لا مقتضيات التحقيق التاريخي، هي التي

---

٨٨. م م، ص م.
٨٩. راجع: أعلاه، الفصل الأول من هذا القسم.
٩٠. م م، ص ١٣٦.
٩١. هذه الجملة والعبارات السابقة في م م: ص ١٣٨.
٩٢. هذه العبارة وما سبقها في م م: ص ١٤١.

تحكمها كلّها عن كثب. فحين يلجأ المؤلف إلى انكتيل دوبرون ليفصل المردة عن الموارنة يذكر السبب: «هكذا قطعت جهينة قول كل خطيب من فم لا يمكن أن يحمل أي كره للمارونيّة التقليدية»[٩٣]. أي انه يشهد على الموارنة مرجعًا يفترض انه من صفهم: مستشرقًا فرنسيًا. ولكنه يأنف من مجاراة المستشرق المذكور إلاّ في ما يناسبه. حين يكتب انكتيل دوبرون ان المردة «استقدمهم ملوك القسطنطينية للدفاع عن لبنان وكيليكيا من غزوات العرب»[٩٤]، يضع قازان لفظة «كذا» بعد كلمة «الدفاع»، مستهجنًا. ولا يلبث أن يطلب شهادة موارنة ضد آخرين. من ذلك عودته مرة أخرى الى نص الدبس المشار إليه آنفًا، وذلك ليثبت المصدر البيزنطي لمقاومة الموارنة وإخلاصهم الطاعة للأمويين، بعد أن أدركوا ان الروم إنما يسخرونهم لمآربهم، ثم يضحون بهم حال تحقيقها. ومن ذلك أيضًا استشهاد بولس نجيم لنفي أن يكون المردة هم الموارنة ولتوكيد امتناع الخلفاء عن التعرّض لهم. على أن قازان لا يواجه أيًا من هذه الشواهد في التماسك الداخلي بين عناصره المختلفة ولا يبدو عليه انه يلاحظ التعارض بين الشاهد والآخر. فالدبس يجعل الموارنة، وهم عنده المردة، وقود المقاومة الطويلة التي حملت اسم هؤلاء، وينسب إليهم التمرد على الروم، في النهاية. وهذا مخالف لما يقوله انكتيل دو برون ويأخذ به قازان نفسه. وبولس نجيم ينسب إلى الموارنة «مقاومة ظافرة»[٩٥] للفتح العربي مستقلة عن غارات المردة. يضرب قازان صفحًا عن هذه الإختلافات الجوهرية طلبًا لإنشاء جبهة موحدة من المستشرقين والموارنة ضد ماروني يرى فيه خطرًا داهمًا: الأب عازار، «الوكيل العام في صيدا ومندوب بطريرك الموارنة الانطاكي» الذي يرد عليه بولس نجيم. فقد ادعى عازار - يقول قازان - «بأسلوب عنتري لا يليق بمركزه الديني أنّ الموارنة عندما أراد معاوية ورجاله تسلّق الجبل انقضوا عليه وعلى رجاله كالصاعقة وسحقوهم في السهل، فهو ادعاء فيه من المبالغة أضعاف ما فيه من الحقيقة»[٩٦]. ينكشف موطن السجال هنا، في كتابة قازان، وتتوحّد حوله العناصر المفردة التي رصدناها

---

٩٣. م م، ص م.

ويشبه إيراد هذا القول المأثور، هنا، عودة النقاش إلى قول «مأثور» آخر، وهو يرد على الموارنة بكلام الصليبي (عميلهم في نظره): «من فمك أدينك يا إسرائيل» (في: **أضواء توضيحية** ... م م، ص ٢٩). والحال ان التي قطعت قول كل خطيب هي جهيزة، لا جهينة. أما جهينة فاختصت بأن عندها الخبر اليقين. أي ان بينهما المسافة كلها ما بين البلاغة والتاريخ. وهي ما يلغيه قازان هنا.

٩٤. م م، ص م.

٩٥. JOUPLAIN: *La question du Liban, op. cit.*, p. 42.

٩٦. قازان: م م، ص ١٤٢.

في الملاحظات السابقة : من عقد الصلة العرقية بين الموارنة والعرب إلى توكيد خروج « زعمائهم » على هذه الصلة والتحاقهم بالبيزنطيين ، ومن التشديد على حق العرب في البلاد المفتوحة ولطف خلفائهم بالموارنة إلى مواجهة « البعض » من هؤلاء بعقوقهم تجاه الحلم الإسلامي واستجابتهم لتغرير المرتزقة الغرباء (المردة) بهم... وراء هذه المثالب يستبقي قازان – مستشهداً المطران والمؤرخ الماروني والمستشرق – موارنة لم يغادروا طيب سجيتهم أو ثابوا إلى رشدهم حالما غاب الدس الأجنبي. بل يحاول أيضاً ، بهذا الإستشهاد ، أن يثبت للأب عازار (وهو ممثل تقليد مستمرّ ، في بطرس ضو مثلاً وفي آخرين) أنّه أقلي بين حملة التقاليد المارونية شأن الموارنة « الأشرار » بين الموارنة بعامة. وهو عين الموقف الذي وجدناه عند الزين والنقاش. أما غاية الحجاج كلّه ، الآن ، فهي تجنيب الموارنة « الطيبين » مغبّة أن يغرّر بهم مرة أخرى فينتهوا إلى اعتماد رواية لأحداث القرن السابع تخالف الرواية الإسلامية. وذلك ان لهذا الأمر خطره الذي لا يحول : فإن « ادعاء الاب عازار ليس من شأنه سوى إلقاء الشقاق بين المسيحيين وإخوانهم وجيرانهم المسلمين »[٩٧].

---

٩٧. م م، ص م.

الفصل الثالث

الزمن المفقود

إنشقاق التاريخ الماروني

عندنا ان أفضل مدخل إلى بحث مسألة الزمن – وهي الوجه الآخر من مسألة الأصل – في الكتابة التاريخية اللبنانيّة هو كتاب الأب بطرس ضو **تاريخ الموارنة**. على اننا، قبل أن نعمد إلى تبرير هذا الإختيار، نجد أن لا غنى عن كلمة في مكان هذا الكتاب من جهد التأريخ الطائفي. وذلك ان مؤلف ضو – وقد نُشر منه، في السنوات العشر الأخيرة، خمسة مجلدات تربو صفحاتها على ألفين وخمسمائة، ولما يكتمل – يخرج إلى مكتبة التواريخ المارونيّة بعد حقبة طويلة بدا خلالها أن معين هذه الأخيرة جفّ أو كاد، وان أكثر جهود مؤرخيها، من قرألي إلى حتي إلى بولس، توفّرت على التأريخ السياسي للبنان بخاصة، ولأقطار أخرى مجاورة أيضًا. فمع إعلان لبنان الكبير، وموت يوسف دريان، خلال العام نفسه، انقطعت لعقود عديدة، أو كادت، سلسلة من المؤرخين الموارنة – جميعهم اكليريكيون – ورثوا وأكملوا، طوال ستين سنة تقريبًا، أعمال رواد التاريخ الماروني الأوائل من خريجي المدرسة الرومانية. أما أعلام هذه السلسلة فأبرزهم البطريرك مسعد والمطران الدبس والخوري غبرئيل الشبابي والمطران دريان. وقد طغت على المجلدات العديدة التي خلفوها طغيانًا جليًا مسألة واحدة هي ثبات الموارنة على المعتقد الكاثوليكي. وشهدت هذه الحقبة مناظرة أولى واسعة بين إقليمس يوسف داود، مطران دمشق السرياني، والمطران يوسف الدبس، كان محورها المسألة المذكورة، وذلك في سبعينات القرن الماضي[1]. ثم

---

١. راجع: في قصة هذه المناظرة:
داود (المطران إقليميس يوسف): **كتاب جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة**، ليبزيغ – القاهرة ١٩٠٨، فاتحة الكتاب. والكتاب (الذي مات مؤلفه سنة ١٨٩٠) محرّر عن مخطوطين أصليين يرقيان إلى ١٨٧٣. أما المردة فيرى فيهم المطران داود جيشًا أرسله الروم. ولا تنال الرواية المارونية المتعلقة بهم إلاّ سخريته اللاّذعة: «فإن

كانت ، في مطلع القرن العشرين ، المناظرة الثانية التي أطلقها لامنس حول مسألة المردة. والحال ان تشديد مؤرخي هذه السلسلة ، جميعًا – باستثناء دريان وهو آخرهم – على مارونيّة المردة ، لم يكن خاليًا من همّ المسألة الأولى المستمرّة : صحة معتقد الموارنة منذ تأسيس كنيستهم . خصوصًا وان هؤلاء المؤرخين كانوا يعرفون انقسام أسلافهم في أمر هويّة المردة ، وانه – كما لاحظ دريان في ردّه على الدبس – لا صحة للقول بإجماع علماء الموارنة على رأي الدويهي في هذا الأمر ، أي لا صحة لوجود تقليد ماروني واحد فيه . رغم هذه الملاحظة ، لم يكن دريان غافلاً عن المؤدى اللاّهوتي لموقف مناظره الدبس ومن سبقوه إلى رأيه في هويّة المردة . فإن القول باشتقاق اسم المردة من التمرّد على الروم ، كان ينطوي على فرضيّة غامضة هي ان تمرّدهم جاء دفاعًا عن صحة الإيمان في مواجهة البدعة المونوتيلية التي اخذ بها البعض من ملوك الروم . غير ان هذه الفرضيّة كانت تجبه واقعًا تاريخيًا – أشرنا إليه – يحيلها إلى نقطة ضعف : وهي ان ملكي الروم اللذين جرى في أيامهما ما يرويه تاوفانس من وقائع المردة والبلاذري من وقائع الجراجمة ، كان أولهما صحيح الإيمان ، عقد في أيامه المجمع السادس الذي شجب المونوتيليّة ، وكان الثاني منهما ، برغم سوء العلاقة بينه وبين البابا ، معاديًا للمونوتيلية أيضًا ، فعقد في قصره مجمعًا أدانها[٢] . هذا الواقع جعل نسبة « التمرّد » على هذين الملكين إلى الموارنة تنذر بالارتداد على هؤلاء مونوتيليّة فاقعة . وهو ما أدركه دريان وقبله السمعاني . أما أصحاب الموقف المقابل فكانوا يتجاوزون المشكلة بالقدح في سياسة يوستنيانس الأخرم ، مستنكفين عن المزيد من التمحيص.

رغم هذا الهم اللاّهوتي كانت مناظرة مطلع القرن – بمقارنتها مع جدل سبعينات القرن

كان اسطفانس الإهدني قد جاد الله عليه بموهبة اختراع القصص الظريفة فكان الأحرى به أن لا يشوه وجه التواريخ . بل كان سبيله أن يؤلف حكايات عنترية تطرب القارئين ولا تضر التواريخ الصحيحة في أدنى شيء . » م م ، ص ٨٧ ولا يختلف رأيه هذا في الدويهي عن رأيه في مرهج نمرون ، فما قاله كلاهما عن « المشائخ » (المقدمين) « الذين تولوا جبل لبنان كأنهم هم المردة (...) حكايات ظريفة ولكن يعوزها شيء واحد وهو الصدق . » ، م م ، ص م.

٢ يحاول بعض المؤرخين الموارنة من القائلين بأن الموارنة هم المردة الإيحاء بأن سوء العلاقة هذا ، لا الخلاف اللاّهوتي ، كان السبب في تمرّد الموارنة وغيرهم ، في سوريا ، على القسطنطينية ، بتشجيع من روما نفسها . راجع : مثلاً : ضو : **تاريخ الموارنة** ، م م ، ج ١ ، ص ٣٣١ – ٣٣٢ ، وقبله الدبس : **تاريخ سورية** م م ، ج ٥ ، ص ١١٨ – ١١٩ .
في صدد المجمعين السادس ومجمع القصر الملكي أو القبة ، راجع :
SALLES DABADIE (J.M.A.): *Les Conciles Œcuméniques dans l'histoire*, Paris-Genève 1962, pp. 189-209.

السابق – علامة على أزمة في هويّة الموارنة السياسية. كان أحد الموقفين المارونيين – موقف الدبس – ينتهي إلى نزعة محافظة: الولاء العثماني مقروناً بالحدب على حياة الطائفة الداخليّة حيث تصان الخصوصيّة ويتجذّر الإنتماء. أما موقف دريان والكرملي فكان ينتهي – وعى ذلك أم لم يعه – إلى فتح الطائفة على شراكات جديدة. وكان إنشاء لبنان الكبير حسماً للأزمة في مصلحة الشراكات. فبهت جهد التأريخ للطائفة، مع الركون إلى الانتداب ثم مع الاستقلال، وانشقّ. نقول إنه انشق، لأن ما صدر بعد ذلك أخذ يوزع تاريخ الطائفة في اتجاهين متمايزين. انتهت الوحدة ما بين التاريخ الزمني والتاريخ الديني، وهي التي كانت تفرض الأمانة للمعتقد الكاثوليكي قطباً يشدّ إليه مجمل نشاط الطائفة، عبر التاريخ، بما فيه مجرى علاقتها بالسلطة الإسلاميّة. وأخذ جهد الطائفة الزمني يحال إلى حقل جديد سمّي «تاريخ لبنان». وأخذ جهدها الديني يحال إلى حقل جديد أيضاً هو **تاريخ الكنيسة** المارونيّة. أي ان كيانين متمايزين هما الدولة والكنيسة اقتسما الكيان الواحد: كيان الطائفة التي يختلط فيها الزمني بالديني ويضع النص التاريخي أولها في خدمة الثاني. هذا الإنقسام كان – على ما في الأمر من غرابة سطحية – علامة تحوّل الطائفة إلى طائفة سياسية.

وربما قيل إن الموارنة كانوا طائفة سياسيّة، منذ مطلع المتصرفيّة وان تحوّلهم إلى هذا الوضع تكامل عبر مقاومة الإحتلال المصري، ثم عبر «الحركات» التي وضعتهم في مواجهة الدروز، وعبر «العاميّات» و«جمهوريّة» طانيوس شاهين. وقد شدّد مؤرخو ربع القرن الأخير مراراً على عودة الكنيسة، خلال هذه المرحلة، بعد انقطاع متماد، إلى الإمساك بمقاليد القيادة السياسيّة للطائفة[3]. هذا صحيح. ولكن الذي نسميه هنا تحوّل الموارنة إلى طائفة سياسيّة هو أمر مختلف عن تبوؤ الكنيسة القيادة بل معارض له. إنه انكفاء الكنيسة مجدداً عن دور المرجعيّة السياسية المضطلعة بتمثيل الطائفة، في ما وراء تفتّت الزعامات الإقليميّة، وبـ«إدارة» هذا التفتت. هذا من الجهة السلبيّة. وهو، من الجهة الأخرى،

---

٣. راجع مثلاً:

Ismail (Adel): *Histoire du Liban du XVII*e *à nos jours*, t. IV, *Redressement et déclin du féodalisme libanais*, Beyrouth 1958, pp. 324-325.

راجع أيضاً: شرارة (وضاح): **في أصول لبنان الطائفي** (خط اليمين الجماهيري)، م م، ص ٦٢–٦٩.

وبين غير اللبنانيين، توقف دومينيك شيفاليه، مطولاً، عند هذا التحول ليضعه في أفقه التاريخي: راجع:

Chevallier (Dominique): *La société du Mont-Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, Paris 1971, chap XV, surtout pp. 249-256.

هذا وسوف نعود إلى هذه المسألة في القسم الثالث من هذا البحث.

تحوّل هذه المرجعيّة إلى إطار الدولة الدستوري الذي يعيّن للطائفة مكانًا فيه، موحدًا وثابتًا، مفارقًا، مرة أخرى، للإنقسامات الحزبيّة، الكبيرة منها والصغيرة. هذا بينما يتجه دور الكنيسة إلى التركّز، في مؤسسات المجتمع المدني، أي في ما تحت الدولة، حيث تمارس الكنيسة مهمّتها الروحيّة أيضًا، أي مهمّة حفظ العقيدة. تتوافر لها ممارسة هذه المهمّة بواسطة طاقم متخصّص، من الإكليريكيين والعلمانيين، يظهر، في مرآة الإنفصال الجديد، انفصال المدني – الروحي عن السياسي، متحدرًا من تاريخ سلكي مستقل عن تاريخ الطائفة السياسي. هذا بينما تندرج ممارسة الطاقم السياسي الطائفي في تاريخ جديد هو تاريخ الدولة، يستحوذ على التواريخ السياسية المتوازية أو المتقاطعة، لسائر الطوائف. ولا يتعارض وجود تواريخ للرهبنات مثلاً، منذ القرن التاسع عشر، مع هذا التشخيص. فهذه التواريخ لا تنمّ، في ذلك العهد، عن فصل بين تاريخ الكنيسة وتاريخ الطائفة. بل هي – شأنها في ذلك شأن تواريخ القرى أو الأسر – قطع من تاريخ الطائفة العام، وهو ديني وزمني في آن. أما تحوّل الطائفة إلى طائفة سياسيّة فلا يبدأ – مرة أخرى – مع تسلّم الكنيسة قيادتها السياسية بل مع انسحابها النسبيّ من هذه القيادة ودخولها في تاريخ منفصل ومع دخول القيادة المذكورة في تاريخ الدولة. وتاريخ الدولة وتاريخ الكنيسة مدركان جديدان يرثان عند ذاك تاريخ الطائفة. أي أنّ الخط الفاصل بينهما ليس إلاّ خطًا وهميًا جديدًا يتاح للمؤرخ إدخاله على حقل نظره التاريخي. ولا ينبغي أن يفهم، مما سبق، أن شرط الإدخال هو أن تكفّ الكنيسة كليًّا عن العمل السياسي، أو أن تعرض الدولة كليًّا عن «كنائس» الطوائف المختلفة. فليس ثمّة في تاريخ لبنان المعاصر ولا الحديث علامات وقف لها هذه الفعاليّة. وما جرى فعلاً لا يعدو أن يكون تعديلات على حالة الموازين.

يحتاج هذا التقدير الجزئي للصلة بين تقاطيع الجهد التأريخي وملامح التحولات التاريخيّة إلى مزيد من التمحيص. وإن كانت ملاحظات سبقت، في هذا البحث وأخرى ستلي، تضيء زوايا محدودة من الصلة المذكورة. على اننا لا نريد الوصول مما تقدّم إلاّ إلى نتيجة متواضعة، وهي تفسير هذا التوازي الذي نلاحظه بين أعمال فئتين من المشتغلين الموارنة بالتاريخ، مؤرّخين ومحقّقين. فأمامنا، من جهة، أعمال بولس نجيم ويوسف السودا وفؤاد افرام البستاني[٤] وفيليب حتّي وجواد بولس ونجيب الدحداح وآخرين. وأمامنا، من جهة أخرى،

---

٤. نشير بخاصة إلى نشره (بالاشتراك مع أسد رستم في عدة حالات) بعضًا من أهم مصادر التاريخ اللبناني الموضوعة في القرنين العشرين (كتاب لبنان، **مباحث علميّة واجتماعيّة**، م م، الموضوع خلال الحرب الأولى باشراف اسماعيل

أعمال لويس بليبل وبولس قرألي وبطرس ديب ويوسف زيادة وبطرس فهد. وكان علينا أن نقدّم، ولو على عجل، تفسيرًا يوازي هذين الاتجاهين في جهد التأريخ الماروني (وهو تواز نسبي، على أي حال، لأن أعمال قرألي مثلاً **موزّعة** بين الاتجاهين ويخترق الخط الفاصل بين الإتجاهين كتاب بطرس ديب فيشطره إلى شطرين). وكان علينا أن نفسّر أيضًا انقطاع سلسلة الآثار التي تنتمي إلى «تاريخ الطائفة العام» (ومثالها **الجامع المفصل**...) وهو انقطاع يشكّل الوجه الآخر من التوازي السابق الذكر. ذلك كلّه يرسم مكانًا لكتاب بطرس ضو. فمعه ننكفئ، من جديد، إلى «تاريخ الطائفة» بعد نصف قرن من الفتور. وهو انكفاء نحدس منذ الآن، بعد ما سبق، بعضًا من مغازيه.

بطرس ضو أو النكسة

ليس كتاب ضوّ مجرّد إعادة لتواريخ الموارنة المنشورة بين أواسط القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. ثمة بلا ريب عودة إلى المزج ما بين الروحي والزمني. لكن مثال «الأمانة» (أي صحة العقيدة)، يغادر عند ضو مكان الصدارة ليحل محلّه مثال «النفوذ» أو «العظمة». ويلاحظ انتقال النبرة هذا في كل مكان من الكتاب. ينتقل التشديد مثلاً من تعمّق مارون في النسك إلى تأسيسه طريقة نسكيّة اتبعه فيها سائر نساك القورشيّة. ينقل المؤلف عن تاودوريطس ان مار مارون (الذي عاش، بحسب التحقيق الجغرافي الذي يجريه ضو، في جبل سمعان إلى الجنوب من القورشيّة) «بهذه الحراثة أنبت كثيرًا من أغراس الحكمة. وهذه الجنة المزدهرة الآن في منطقة قورش هو ذاته أنشأها الله[٥]. هذه الجملة تعود، بحروفها أو بمعناها، عشرات المرات على امتداد تسعين صفحة يكرّسها المؤلف، في المجلد الأول، لحياة مار مارون وتلامذته ومدرسته النسكية. يبدو الهمّ واحدًا، في هذه الصفحات، وهو همّ «الضم». يتبسّط المؤلف أوّلاً في نشاط التبشير الذي مارسه مار مارون. إذ أقام في العراء، فوق الجبل، وحوّل هيكلاً وثنيًا كان على قمته إلى كنيسه، هذا ما يقوله تاودوريطس[٦] ولا يتوانى المؤلف عن تخيّل ظروف هذا التحويل. فعنده ان مارون

حتي) والتاسع عشر (**تاريخ الأمير حيدر شهاب**، وتاريخ **أخبار الأعيان في جبل لبنان** لطنوس الشدياق، **ومذكرات رستم باز**) وقبلها (**تاريخ الأمير فخر الدين الثاني**، للخالدي الصفدي).

٥. ضو: **تاريخ الموارنة**... م م، ج ١، ص ٦٠.

٦. في السيرة التي كتبها تاودوريطس ليعقوب، يقول في معرض المقارنة ما بينه وبين معلّمه مارون ان هذا الأخير «اكتفى ببقايا هيكل بيتًا وبجلود الماعز ثوبًا (...)». غير انه لا يمكن الإتكال على ضو الذي يورد هذا القول

«أخذ يكرز ببشارة المسيح ويعلم بالمثل والكلام حتى انهزمت وزالت تمامًا البقيّة الباقية من الوثنية في ذلك المعقل الجبلي واعتنق كل الأهالي الدين المسيحي. وعندئذٍ عاونوا مارون فهدموا الهيكل وشيّدوا مكانه وبحجارته كنيسة لإله القداسة والطهارة»[٧]. ثم إنّه يطنب في وصف الانتشار الذي عرفته طريقة مارون: «وانتشرت النار التي أوقدها مارون هناك وامتد تبشيره إلى المدن والقرى المجاورة لكفرنابو، فنبذت الوثنية واعتنقت المسيحية بلهفة وهدمت هياكل أصنامها وحوّلتها إلى كنائس (...)»[٨].

هذا الأثر التبشيري الذي تضامّ في إحداثه فعل الموعظة وفعل المثل النسكي وفعل معجزات الشفاء، يجد ضو دليلاً على شموله الإقليم كلّه في رواية توادوريطس لتنازع الأهالي جثمان مارون، عند موته، ودفنهم إياه في كنيسة المدينة الكبيرة المجاورة. وليس لهذا التنازع قوة الدليل وحسب. بل إنه هو نفسه موطن دلالة لا تحتاج، بدورها إلى دليل، لفرط ما هي راسخة في مخيلة المؤرخ: «ولا عجب إذا اشتد النزاع بين هذه القرى حول حيازة جثمان مار مارون لأن كل واحدة منها كانت تعتبر بحق ان القديس مارون أبوها الروحي لأنه هو الذي هداها إلى المسيحية وغذّاها بالإنجيل والأسرار الإلهية وفتح أمامها كنوز الفداء وأرواها بينابيع الحياة الحقيقية»[٩].

بعد ضم الأهلين بالتبشير، يتوسّع ضوّ في ضمّ التلامذة بالمثل، هؤلاء التلامذة هم الذين يروي توادوريطس سيرهم في تاريخه. ويعوّل ضوّ على قول المؤرخ إن مارون هو الذي أنشأ بستان النسك القورشي، ليلخّص السّير المذكورة واحدة واحدة، ملحقًا أسماء أصحابها بالتراث الماروني، وذلك قبل نشأة الكنيسة الموسومة بهذا الإسم. ولا يمنع هذا «الضم» ان ضو يعترف بأن بعض هؤلاء قد يكونون «لم يتعرّفوا شخصيًا إلى القدّيس مارون ولكن يعتبرون مع ذلك من مدرسته الرهبانية»[١٠]. وليس إلحاق نساك القورشية بالمارونية أو إمالتهم نحوها، في الأقل، بالأمر القليل. فبينهم أسماء شهيرة – شأن القديس سمعان العمودي – يخرجون، بهذه الإمالة، من الانتماء العام إلى المسيحيّة الشرقيّة، ليتجهوا ناحية انتماء

(ج ١، م م، ص ٩٣) ليستنتج منه ان مارون لم يبن كنيسة، بل كرّس بقايا الهيكل لعبادته وإقامته. بل هو يقول، كما سيرد فورًا، ان مارون بنى كنيسة مكان الهيكل وعاونه في ذلك الأهالي!.

٧. م م، ج ١، ص٨٢.

٨. م م، ص م.

٩. م م، ج ١، ص ٨٣.

١٠. م م، ج ١، ص ٨٤.

أخص. وبينهم واحد، هو ابراهيم القورشيّ، معدّ لمستقبل متطاول في كتاب ضوّ. فتوادوريطس يقول إن ابراهيم – الذي كافح الوثنية لاحقًا في مدينته حران وصار أسقفًا عليها – بشّر بالإنجيل، مع رفاق له، بلدة في جبل لبنان، واختاره أهاليها كاهنًا لهم. لا يذكر توادوريطس اسم البلدة. ولكن ضوّ يؤكّد انها كانت في منطقة أفقا – العاقورة التي كان فيها معبد للزهرة. ودليله على ذلك «أن أول مقرّ اتخذه بطاركة الموارنة كرسيًا لهم لما استقروا في لبنان كان دير يانوح بالقرب من العاقورة وأفقا»[١١]، وان نهر أدونيس دعي لاحقًا بنهر ابراهيم، فلا بدّ ان يكون قد حمل اسم هذا الناسك بعينه. من هذه الصلة بين موقع المقرّ البطريركي الأول واسم النهر القريب، يتخلّص المؤلف إلى إلحاق تبشير القورشي بالموارنة. فإن بطاركة هؤلاء اختاروا المقرّ المذكور معتمدين على أن «منطقة افقا والعاقورة أول بقعة من لبنان بشّرها الموارنة بالانجيل وحوّلوها إلى معقل لهم»[١٢]. ولسوف يظل المؤلف يذكّر، طيلة مئات الصفحات اللاحقة، كلما ذكر جرود أفقا، أو شاء إثبات قدم المارونيّة في كسروان المحاذية لنهر ابراهيم من الجنوب، بأن المارونيّة كانت هناك منذ أن جاء ابراهيم الناسك (الذي لا يقول توادوريطس انه عرف مارون) إلى تلك البلدة الوثنية في أوائل القرن الخامس.

يخصّ ضوّ بالمعاملة نفسها رواية من سيرة سمعان العمودي السريانية في تنصير جبّة بشرّي[١٣]. فيعود إليها لاحقًا معتبرًا هذا الدور بداية المارونيّة في الجبّة. ودأبه في ذلك هو نفسه: الانزلاق من قول توادوريطس ان مارون كان حارث بستان النسك في القورشية إلى اعتبار سمعان (الذي لم يعرف مارون أيضًا) تلميذًا لهذا الأخير، إلى اعتبار الذين هداهم سمعان موارنة من البداية إلى النهاية لم تلامسهم «البدع» التي عبرت البلاد طيلة المدة الفاصلة (نحو قرنين ونصف القرن في أدنى تقدير) بين هذه الهداية الأولى وبدء معرفتنا التاريخيّة (ولا تخلو من إشكالات هي الأخرى) بوجود كنيسة مارونيّة منظمة في شمال جبل لبنان. هذا الإنزلاق، بكل ما يمحوه من فواصل وباطّراحه كل صياغة احتمالية أو ترجيحيّة، بل بمعاملته الفرضيّة على انها فرضيّة في موضع ثم على أنّها يقين في المواضع التالية، يخدم هدف تأصيل المارونيّة، في أرض لبنان، أرسخ وأقدم تأصيل «متاح». وهو يخدم، عبر هذا

---

١١. مم، ج ١، ص ٨٩.
١٢. مم، ج ١، ص م.
١٣. مم، ج ١، ص ١١٩ – ١٢٠.

التأصيل أو عبر سياق آخر مجاور، هدف ضمّ المآثر التي لامست المارونيّة أو شخص مؤسسها ملامسة قريبة أو بعيدة، إلى صلب التراث الماروني. وسواء تعلّق الأمر بالتأصيل أو بالضمّ، فان المؤلف يضع في خدمة هدفه وصفة إنشائيّة ذات فعاليّة: وهي الإطناب ذهابًا وإيابًا خلال الإنتقال من التقويم إلى رواية الواقعة ومن رواية الواقعة إلى التقويم. فحيث يطنب المصدر في التقويم (يطنب توادوريطس مثلاً في الإشادة بمجاهدة مارون الروحيّة) يخلص المؤلف من هذا الإطناب إلى تخيّل وقائع تتصل مثلاً بانتشار أثر التبشير الذي اضطلع به القديس. وحيث يروي المصدر واقعة ما، يطنب المؤلف في إبراز القيمة المتصلة بها، بحيث ينتهي إلى تضخيم الواقعة نفسها وإضافة تفاصيل إليها «يبرّرها» تصوّر المؤلف لحجمها أو لأثرها، ولا يذكرها المصدر. يتوالى هذا الذهاب والإياب في نص يبقى التمييز فيه بين الوضعي والتقويمي مجرّد تجريد من القارئ. فالجانبان متحدان في موقع المؤلف: موقف التماهي التام مع المصادر التي يتبنّاها أو يرتاح إلى تمثّلها تراث طائفته. فإن المؤرخ هنا ليس إلاّ تجليًا – من تجليات عدة محتملة دون ريب – لصورة الطائفة التاريخية. وهو، في هذا الاتحاد، تجسيد لما يطلق عليه عادة اسم السلفية.

العظمة والأمانة

هذه السلفيّة يدل عليها (وعلى ما يلحق بها من سمات سبق تعدادها: الضمّ والتأصيل ونقل النبر من «الأمانة» إلى «النفوذ») فصل كتبه ضوّ عن «مدرسة مار مارون النسكيّة»[١٤]. فهو هنا لا يملّ حشد التوكيدات في هذا الاتجاه: توصُّل مارون، في وسط كان لا يزال نصف وثني، إلى قمّة الروحانيّة المسيحيّة، إلى الحب – الصليب، دور مدرسته الـ «بارز بالنسبة إلى غيرها من الطرق النسكيّة في سوريا وما حولها»[١٥]، أقدميتها في سوريا، اتساع انتشارها الجغرافي، كثرة المنتمين إليها، استقطابهم «الجماهير الغفيرة»[١٦]، جمعها أعمال الرحمة إلى أعمال النسك ونشاطها التبشيري بين الوثنيين، كونها «أقسى طرق النسك على الإطلاق»[١٧]، كون طريقة مارون هي أصل الطريقة العمودية التي عرفت أوسع انتشار

١٤. مم، ج ١، ص ١٣٣ – ١٤٢.
١٥. مم، ج ١، ص ١٣٦.
١٦. مم، ج ١، ص ١٣٧.
١٧. مم، ج ١، ص ١٣٨.

في سوريا ولبنان ، نفوذ أتباعها الكنسي والمدنيّ والتجاء السلطات إليهم في الملمات ، انتهاؤها ، بصفتها « المدرسة الكبرى »[١٨] ، إلى استقطاب الطرق الأخرى حولها ، كونها صاحبة « الدور الأكبر » في « قلب ميزان القوى » داخل الكنيسة الأنطاكية « لصالح الأكثرية الساحقة من الشعب السرياني الآرامي »[١٩] ، ضخامة دورها الحضاري في تنمية الفنون الكنسيّة من هندسة ورسم وموسيقى وليس بيعي...

على أن إبراز العظمة لا يحول دون توكيد الأمانة للأصل. ونحن شدّدنا على أن إيلاء الصدارة لنفوذ المعتقد المستقيم لا لثبات استقامته ، إنما هو ، عند ضو ، نقل للنبر من الديني إلى الزمني ، مع استمرار الاتحاد (أو عودته) بين الوجهين. هكذا تحلّ في الأهميّة الأولى « الأمانة للعظمة » محلّ « عظمة الأمانة » دون أن تبطل إحداهما الأخرى. ومنذ البحث الذي يكرّسه المؤلف لمار مارون ومدرسته النسكيّة ، تظهر وظيفة الأصل. فالأصل عظيم ، ولكنه ثابت أيضًا ووظيفته هي أن يصير جوهرًا ، دائم التجلّي ، أي أن تستعاد عظمته ، دون توقف وتصير معيارًا لحالة ما هو أصله. في هذه الوجهة يرسم ضوّ مرّة أولى وظيفة الأصل ، راسمًا ، في العبارات نفسها بنية كتابه العميقة : « وحياة مار مارون وفضائله تتضمن العناصر الجوهرية والخصائص الرئيسيّة لروحانية الكنيسة والأمة المارونيّة والخطوط العريضة لبنيان صرحها والبذور الأصيلة لحيويتها والجذور العميقة لدوحتها والقسمات البارزة لوجهها والقاعدة الثابتة لمسلكها وتصرّفها والنبراس الساطع لطريقها. وهذه الفضائل الأساسية في حياة مار مارون هي : التمسك البطولي الصلب العنيد بالمثل المسيحيّة العليا إلى درجة الاستشهاد الحي المستمرّ ، والطاقة الرسولية القوية والمتحركة أبدًا نحو تحسين القريب والمجتمع جسديًا وروحيًا وهدايته إلى المسيح »[٢٠].

على ان إيلاء الصدارة للزمني في وحدة الزمني – الديني ، يجعل من مارون أصلاً غير مطواع ، فهو يصلح أصلاً للكنيسة ولكن اختياره أصلاً للأمة ، في تصور المؤرخ لها ، يوجب بعض العنت في تأويل سيرته. هذا ناهيك باختياره أصلاً للكنيسة – الأمة ، أي لأمة تنزع الكنيسة إلى أن تكون جهاز دولتها و – في كثير من الحالات – أركان حربها. لذا يغور مارون نسبيًا ، في كتاب ضو ، حالما ينتهي هذا الأخير من التأريخ له ولمدرسته

---

١٨. مم، ج ١، ص ١٤١.
١٩. مم، ج ١، ص م.
٢٠. مم، ج ١، ص ٨٣.

النسكية. فلا نعود نرى له حضورًا بالاسم إذا استثنينا حضوره في تسمية الطائفة. وذلك أن لحظة الأصل التي تجمع، في كتاب ضو، جناحي الأزل والأبد، ليست لحظة مارون – ولا لحظة المسيح نفسه – وإنما هي لحظة المردة.

التوسّع رجوعًا

يصير اسم المردة، عند ضوّ، علمًا ثابتًا للموارنة، عبر العصور. وهو يصل إلى هذه النتيجة على مراحل. يبدأ باعتبارهم والجراجمة شعبًا واحدًا. فعنده ان تاوفانس والبلاذري يتحدثان عن سياق واحد من الأحداث. وهو ينحو إلى التقليل من شأن «خيل الروم» بين عناصر الحملة التي يرويها البلاذري (قائلاً إن الجراجمة والأنباط والعبيد الأباق ضووا إليها)، ولا يلتفت إلى أنّ المردائيين أنفسهم كانوا، في نص تاوفانس، جيشًا «دخل البلاد» وانضمت إليه العناصر الأخرى. سواء عنده أن يكونوا هم الجيش أو أن ينضموا إلى فرقة الروم، وأن يكون اسمهم المردائيين في الحالة الأولى والجراجمة في الثانية وأن يذكر البلاذري للحملة التي يرويها تاريخًا متأخرًا سنوات عدّة عن ذاك الذي يذكره تاوفانس إلخ... لا يتوقّف ضو، رغم تبسطه في عرض قصة المردة، عند أهم الصعوبات التي استوقفت سائر المؤرخين اللبنانيين وغيرهم. بل يصل فورًا بعد تعداد الفئات المذكورة في نصي البلاذري وتاوفانس إلى نتيجة أولى – وهي ان «الجراجمة والمردة اسمان لمسمى واحد وهو العنصر الرئيسي والأغلب في مجموع الأجزاء التي تركبت منها الحملة»[٢١].

بعد ذلك يبحث في أصلهم، فيجدهم شعبًا من الفرس «قسم منه أتى سوريا وجعل من الجرجومة عاصمته فعرف هناك بالجراجمة. وقسم استقرّ في آسيا الصغرى من بلاد الروم وعرف هناك بالمردة»[٢٢]. ولا يلبث المؤلف طويلاً عند هذا الأصل «القريب» الذي يرقى إلى بضعة قرون فقط سبقت ظهورهم في مواجهة العرب. فلهذا الأصل، إذا توقفنا عنده، عيب هو إبعاد المردة عن الشجرة السورية – الآرامية التي ينتسب إليها الموارنة. عليه يتراجع المؤلف إلى أواسط الألف الثالث ق.م. ليكتشف ان الأموريين كانوا يدعون «مارتو» أو

٢١. م م، ج ١، ص ٢٨٣. هذا ويعود ضو في ج ٣ إلى مسألة المردة، بمزيد من الحميّة السجاليّة، مشددًا من جديد – في وجه عادل إسماعيل – على أنهم هم الجراجمة، وانهم موارنة. وفي هذا النص (ج ٣، ص ٢٠٠ – ٢٤٢) اختلافات عما في ج ١ سنعود إلى بعضها.

٢٢. م م، ج ١، ص ٢٨٦.

« ماردو » ، « وهم شعب سوري لبناني ورد ذكره منذ ٢٤٥٠ قبل المسيح (...) ومن مدن هذا الشعب على شاطئ فينيقية : عمريت واسمها الأصلي مارادوس (Marathus). (...) في لبنان شكا وأنفه والبترون وجبيل (...) ومن نوابغ الأموريين الملك المشترع حمورابي المشهور »[٢٣] . ثم ان ضو يبرز التشابه بين وصف شاعر سومري للأموريين حوالى سنة ٢٠٠٠ ق.م. ووصف شاعر عربي للجراجمة ، ورد في « الأغاني » بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة عدًّا. ويخلص إلى انه « ليس من المستبعد إذًا أن يكون مردة الفرس الذين هجروا إلى سوريا حيث دعوا الجراجمة وإلى آسيا الصغرى حيث عرفوا بالمردة ، فرعًا من الدوحة الأمورية ذات الحضارة الزاهرة في سوريا ولبنان وما بين النهرين منذ الألف الثالث قبل المسيح »[٢٤] . هذا الترجيح « الخجول » لا يلبث أن يحول ، شأن ترجيحات كثيرة عند ضو ، إلى حقيقة قارّة ، في مواضع لاحقة من الكتاب[٢٥] .

دمج الديني والسياسي – العسكري

ماذا عن العلاقة بين المردة والموارنة؟ يمهّد ضو لتشخيصه هذه العلاقة ببحث في الجغرافية التاريخية[٢٦] يؤدي به إلى نقل مدينة الجرجومة من جبل اللكام (الأمانوس) حيث وضعها كل من البلاذري ولامنس ، نحو صقع آخر يقول المؤلف إن العرب شملوه باسم جبل اللكام ، وفيه ذكرت خرائط الجيش الفرنسي بلدة اسمها جرجوان (Djourdjouane)

---

٢٣. م م ، ج ١ ، ص ٢٨٧.

٢٤. م م ، ج ١ ، ص ٢٨٨.

٢٥. يكرّس ضوّ القسم الأول من ج ٣ (ص ١٩–١٦٨) لـ « الوجه العسكري عند أجداد الموارنة ». ويصير عنوان الفصل الأول من هذا القسم « الأموريّون (المردة) » ، وبعض عناوينه الفرعيّة : « صفات الأموريين (المردة – الجراجمة) » و « حضارة الأموريين المردة »... والمردة – الجراجمة هم الموارنة بالطبع ... ولا سند جديدًا ، في الفصل ، يفسّر هذا العبور من الفرضية « غير المستبعدة » إلى اليقين المطلق ... فالفصل لا يعدو أن يكون تعدادًا لمواطن الأموريين ، ووصفًا لجبروت أجسادهم وجمالها ، وذكرًا لمحتويات مكتبة ماري و « تفنيدًا » للرأي القائل إن الجزيرة العربيّة هي مهد كل الهجرات الساميّة ... أما الأسانيد المشتركة بين ج ١ و ج ٣ للقول إن الأموريين هم المردة بعينهم ، فهي ثلاثة : ١ – الشبه بين اسم الإله « مارثو » أو « ماردو » واسم المردة (وقد سبق ذكره). ٢ – وصف شعري وارد في « الأغاني » لبني الأحرار (الجراجمة !) يقول إنهم كانوا ، هم أيضًا ، ضخام الأجسام ، شجعانًا ، بيض البشرة. ٣ – المهارة المشتركة أيضًا ، في استعمال السلاح وبخاصة في رمي السهام... ويتأتى من قراءة مجلدات ضوّ الخمسة برمتها ان المهارة في الرماية رافقت الأموريين – المردة – الجراجمة – الموارنة منذ الألف الثالث قبل الميلاد حتى الحرب الأهلية الأخيرة ، عبر الحروب الصليبية.

٢٦. هو الفصل الثاني من القسم الرابع ، في : م م ، ج ١ ، ص ٢٨٩ – ٢٩١.

وفيه – وهذا الأهم – جبل سمعان الذي عاش عليه مار مارون. لا يشير ضو، في هذا الفصل، إلى رغبته في عقد الصلة المذكورة بين الجرجومة ومارون. لكنها يصل إليها بعد فصلين. فنعلم أن تلامذة مار مارون انتشروا للتبشير في أصقاع متباعدة «فلا يعقل أن يكونوا أهملوا تبشير جيرانهم الجراجمة»[٢٧]. و «لا شك» أيضًا أن الجراجمة الناطقين بالسريانية، كانوا، قبل انقسام الكنيسة الانطاكية، يقعون «ضمن نطاق نفوذ الموارنة»[٢٨]. ليس الأمر إذن مجرّد مماهاة بين الموارنة والمردة بل إن الآخرين مستتبعون من الأولين.

بعد توسّل العرق والتبشير لتحقيق دمجين ما بين المردة والموارنة، دمج في «عنصر» الطائفة (وفي موطنها)، ودمج في «معتقدها» منذ بدء تكوّنها الروحي وفي بيئتها الثقافية ولغتها، يتوسّل ضوّ قصة يوحنا مارون ليدمج ميلاد الكنيسة المارونيّة على الأرض اللبنانية بنشأة «كيان» المردة السياسي – العسكري في لبنان. وهي يتكئ في ذلك إلى التقليد الماروني، بخاصة، في صورته التي نقلها جبرائيل ابن القلاعي واسطفان الدويهي. ويتيح له ذلك أن يقطع بالتعاصر بين دخول المردة إلى لبنان ودخول يوحنا مارون. «فقد جاء مار يوحنا مارون لبنان متتبعًا تحركات المردة أبناء الموارنة بالروح للسهر عليهم وعلى الموارنة في لبنان مثلما يتبع الراعي قطيعه»[٢٩]. مذ ذاك تصير مقاومة المردة ومنجزات يوحنا مارون (ومنها «المعركة الحاسمة»[٣٠] بين الجيش الذي قاده ابن أخته وجيش الروم الذي أرسله الأخرم بقيادة موريق وموريقان) عناصر يأخذ بها ضو كلّها ويضعها في سياق يستبعد أي ارتياب في وحدته. ولا يعود اندماج المردة المتبقين من جيش الروم بالموارنة الذين في لبنان مرجأ إلى مرحلة لاحقة. بل هو يتم فورًا إذ لا يقف في وجهه شيء. هذا الاندماج «حصل بصورة طبيعية عفوية منذ اللحظة التي فيها ظهرت الكنيسة المارونيّة ككنيسة مستقلة ذات هيراركية ونظام وكيان خاص، وذلك لأن الجراجمة كانوا قبل استقلال الكنيسة المارونية متأثرين بالنفوذ الماروني كما رأينا، تابعين للموارنة عقائديًا وحضاريًا ولغويًا وروحيًا»[٣١].

ولنشر هنا إلى نقطتين يستكمل بهما ضو الصورة. فهو أولاً يشدّد مطوّلاً على نفوذ رهبان دير مار مارون، منذ القرن الخامس، بين الخلقيدونيين في طول سورية وعرضها. وينتهي

---

٢٧. م م، ج ١، ص ٣٠٤.
٢٨. م م، ص م.
٢٩. م م، ج ١، ص ٣٠٥.
٣٠. م م، ج ١، ص ٣٦٨.
٣١. م م، ج ١، ص ٣١٠.

إلى القول بزعامة روحية لأولئك على هؤلاء. ولما كان من دعوا لاحقًا بالملكيين خلقيدونيين أيضًا، كان لا بدّ من تقدير نفوذهم بإزاء نفوذ الموارنة. يماثل ضوّ بين هؤلاء الملكيين وبين «الروم»، أي غير السريان من حيث الأصل. ثم انه يلجأ إلى احصاءات نشرها لامنس فيعالجها ليخرج بنتيجة هي انه كان في سورية عهد ذاك «أقل من مليون روم وأكثر من ٦ ملايين سوري أصيل»[٣٢]. من أصل الملايين الستة يهب ضوّ اليعاقبة (غير الخلقيدونيين) ثلاثة. فيبقى «أكثر من ثلاثة ملايين بقليل سوريين سريان يقودهم الموارنة»[٣٣]. هذه هي النقطة الأولى: نقل الميراث الخلقيدوني في سورية (ميراث العقيدة «المستقيمة») إلاّ أقلّه، إلى الموارنة، منذ البدء: بدء الموارنة بتأسيس ديرهم، و«بدء» العقيدة المستقيمة نفسها (بتعريفها في خلقيدونية).

أما النقطة الثانية فتتصل بعناصر الموارنة الاثنية ويحصرها ضو في ثلاثة. ١) العنصر الفينيقي، وقد اندمجت فيه عناصر متعدّدة منها الكنعاني والآرامي (وما سبق هذين من شعوب أصلية) ومنها «شعوب البحر» التي زحفت على لبنان منذ الجيل الثالث عشر ق.م. «إما منفردة وإما مندمجة مع الحثيين»[٣٤]. والآراميون ساميون والكنعانيون حاميون وشعوب البحر آريون. وقد بشّر الموارنة (منذ «الجيل الرابع»، يقول ضو، في زلّة قلم) «قسمًا من هذا الشعب الفينيقي العميق الجذور في لبنان والراسخ فيه منذ أقدم العصور»[٣٥]. بهذا يجمع ضو لهذه «الأمة» مجد الأعراق الكبرى كلّها في آسية الغربيّة وفي أوروبا ويجمع لها إرث تاريخ لبنان برمّته. ٢) العنصر الآرامي – السوري، وهو سامي لا يختلف عن الآراميين اللبنانيين. ٣) «عنصر المردة أو الجراجمة»، وقد رأينا تأصيله في اللبنانية – السورية، عبر فارسيّته، بمحاولة ردّه إلى الأموريين.

هكذا نرى أن لحظة اللقاء المردائي – الماروني على مقاومة العرب ثم الروم، وإن كانت لحظة الأصل السياسي، المرشح للعودة عند كل «حدث»، بالمعنى القوي، أي عند كل

---

٣٢. م م، ج ١، ص ٣٣١.

٣٣. م م، ص م.

٣٤. م م، ج ١، ص ٣٩١.

٣٥. م م، ج ١، ص ٣٩١ – ٣٩٢. وكان ضو قد «توصل» إلى أن ابراهيم الناسك مؤسّس «القاعدة المارونية الأولى» في لبنان قد جاء إلى جوار أفقا «في العقد الأول من الجيل الخامس أو قبل ذلك» (ج ١، ص ٨٩). أما هنا فإنه «تيقن» من انه بدأ تبشيره «في الجيل الرابع»، بعامّة، وليس في السنوات الأخيرة منه، بخاصة، مثلاً... مثل هذا التحفظ، في العبارة وفي الحكم، يدعه ضوّ للذين يسميهم، في بعض مواضع السجال من كتابه «المتحذلقين».

بدء سياسي نسبي ، هي موصولة عند ضو باختمار متماد في الزمان والمكان يكاد لا يتّسع له تاريخ المنطقة المعروف ، من حيث الحضارة ، ويتغلغل إلى لحظة تعريف الايمان المستقيم فيستحوذ على أوفى ثمارها من حيث الدين ، ولا تسعه أعراق قارة واحدة ، من حيث العنصر.

الدولة الكاملة

لا يحول الإرث المذكور دون أن يبقى لحقبة المقاومة المردائية التي تناولناها حتى الآن – وهي حقبة بالغة القصر بالقياس إلى آلاف السنين هذه – دور جد خاص في تصور بطرس ضو لتاريخ لبنان والموارنة. ما هو هذا الدور؟ يبشّر المؤلف بمعالمه – وهي لا تعود تتغيّر ، ولكنها تتوالد في غير حقل – منذ الصفحات الأولى التي يكرّسها لبحث العلاقات بين المردة والعرب. فهو يفترض وجود معاهدة بين الجراجمة ومعاوية (مقرًّا بأن تاوفانس لا يشير إلاّ إلى صلح واحد بين معاوية وقسطنطين اللحياني... ولكن البلاذري يقول إن عبد الملك ، حين صالح الجراجمة و «طاغية الروم» «اقتدى في صلحه بمعاوية»[٣٦] !). ثم انه – أي ضو – يخلص إلى التالي: «هذه المعاهدة رسخت استقلال المردة الجراجمة وسطوتهم وزادتهم قوة ومتانة. وفي هذه الحملة الجديدة والمعاهدة التي تكلّلت بها انتقل مركز ثقل المردة الجراجمة من الجرجومة في شمالي سوريا إلى لبنان الذي أصبح قلب إمارة المردة أو دولتهم.

«منذ ذاك الوقت أصبح لبنان الجبل قلبًا ومركزًا لكيان سياسي مستقل بعد ان كان مجرّد رقعة جغرافية لا مدلول سياسيًا لها. ويعود إلى هؤلاء المردة فضل تأسيس الكيان والاستقلال اللبناني قبل المعنيين والشهابيين وغيرهم»[٣٧].

بعد هذا الكلام بصفحتين يطلق ضوّ على هذا «الكيان» تسمية جديدة حاسمة ، لا يعود يغادرها في المجلدات اللاحقة: «الدولة اللبنانية التي ظهرت آنذاك»[٣٨]. إلى ان يتّضح بعدان من أبعاد هذا الامتياز الذي يخص به المؤرخ حقبة المردة: انهم موارنة أولاً وأنهم أنشأوا الدولة اللبنانية ثانيًا. ويتبدّى ان الإرث السابق أعطي لهؤلاء القوم غنى في الحضارة وغنى في

---

٣٦. في ضوّ، مم، ج ١، ص ٢٩٤.
٣٧. مم، ج ١، ص ٢٩٥.
٣٨. مم، ج ١، ص ٢٩٧.

العنصر. أما تاريخ الدولة، أي التاريخ السياسي البالغ مرحلة من التبلور لا تتعدّى، فهو يبدأ مع المردة – الموارنة. مذ ذاك يدخل الجبل التاريخ الفعلي، أي الزمن. ولكنه لا يتقدّم فيه لاحقًا لأن دخوله إياه جاء، منذ اللحظة الأولى دخولاً كاملاً: كاملاً بصفة الدولة. فنراه يأخذ في التراوح بين النكوص والاستعادة حيث لا مجال للمضي إلى أبعد من هذا البعد الأقصى الذي أدركه أولاً لأن زمنه بدأ فيه.

وليس إنشاء الجبل – الدولة مجرّد رفع للأرض، أو للجغرافيا، إلى مقام السياسة. وإنما هو، قبل ذلك وفي سبيله، استقلال بالأرض ودفع لطموح الآخر إلى امتلاكها. والآخر هنا آخران: الروم والعرب. وينم انقلاب العلاقة بينهما عند ضوّ، عمّا كانت عليه عند الدبس مثلاً – ناهيك بالدويهي – بنقلة النير، التي أشرنا إليها، من البعد الديني إلى البعد السياسي أو القومي. بينما كان الروم مصبّ نقمة الدبس – لخروج بعضهم على أمانة حفظها الموارنة في وجههم، و «لوسوستهم» لهؤلاء حتى أخرجوهم عن الولاء «للسلطة الشرعيّة»[٣٩]، أي الاسلاميّة، ثم ضربوا بهم عرض الحائط – صار الروم أنفسهم محطّة، عند ضوّ، تعبُر بها نقمته نحو مصبّها الأخير: العرب.

الخائن والآخر

فجريمة الروم أنّهم – بالضعف أو بالخرَق أو بالخيانة – مهّدوا لسيطرة العرب. ولم يكن موقفهم الأخير من المردة (سحب اثني عشر ألفًا منهم إلى خارج سورية) سوى حلقة – حاسمة طبعًا – من سياق السياسة التي تتوزّع حلقاتها هذه الأوصاف. وللخيانة الروميّة آلتها عند ضوّ، وهي آل سرجون في دمشق، وللخرَق الرومي آلته أيضًا وهي يوستنيانوس الأخرم. الخيانة أولاً: فإنّ نقل عسكر المردة من سورية «لا يمكن أن يفسّر بأسباب سياسية محضة، هنالك أسباب دينية لها صلة بعلاقة الروم بالموارنة في ذلك الوقت»[٤٠]... هذه الإشارة الأولى المثقلة تنفجر في مكان لاحق. إذ «ليس من المستبعد أن كان لأسرة منصور بن سرجون جد يوحنا الدمشقي – وهي من الروم – ضلع في هذه المؤامرة ضد عسكر المردة الماروني. وقد كانت هذه الأسرة ذات نفوذ كبير لدى بلاط الخلافة الأموية (...) ومنصور (...) كان رئيس بيت المال في دمشق خلال الفتح العربي فأبقاه

---

٣٩. راجع: أعلاه، الفصل الأول من هذا القسم.

٤٠. ضوّ: م م، ج ١، ص ٢٩٩.

المسلمون في منصبه لأنه سلّمهم المدينة عند الفتح (...) وارتكب (...) أكبر خيانة بحق النصرانية في الشرق (...) وكانت هذه الخيانة العظمى سبب سقوط سوريا كلّها لأن دمشق مفتاح سوريا، وسبب كل النكبات التي توالت على النصرانية في الشرق منذ ذلك العهد. ولم يتورّع هؤلاء الخونة الذين تبزنطوا في عهد السطوة البيزنطية ثم كانوا أول الذين استعربوا في عهد السطوة العربية عن الاستمرار في الخيانة فدبّروا تلك المكيدة المشؤومة (...)»[41] «ليس من المستبعد» هذه بداية المقطع. على أن ضو لا يصبر طويلاً على صيغة الاحتمال في مسألة لها هذه الخطورة. فيكتب بعد أسطر: «ولا شك في دور آل سرجون في هذه المكيدة (...)»[42].

أما يوستنيانوس الثاني فقد «أجمع مؤرخو المملكة البيزنطية من توافانس إلى شدرانس على وصفه بالطيش وسوء التدبير. ومن الأمور التي بلغ فيها طيشه أقصى حدّ قضية عسكر المردة والموارنة»[43]. يعود هذا الحكم تكرارًا تحت قلم ضو. ولكن الخيانة والحمق وصفان يطلقان – هنا وفي الأغلب – من موقع القرابة. فيوصف بالخيانة من قطع آصرة من أواصر القربى كانت تشدّه إلى من يصفه. ويوصف بالحمق من خيّب مسلكه رجاء كان يعقده عليه من أطلق الصفة. هذه هي حال ضوّ مع الروم. فهم، في نظره، برغم جسامة ما ينسبه إليهم ذوو قربى في النصرانية. أما العربي فهو الغريب المطلق. وذاك أيضًا شأن المسلم.

لا محلّ هنا لحصر الأحكام التي يرمي بها ضو العرب – المسلمين. وهو يميّز بالطبع الطرفين، ولكن عنف البغضاء يرمي بهما إلى قرارة من النبذ واحدة. وقد كان المؤلف أمسك نفسه قليلاً، في المجلد الأول، الصادر قبل الحرب الأهليّة بسنوات فجاور ما بين حنقه على الروم الذي مهّدوا السبل أمام زحف الإسلام، وتعداده سمات ميّزت «على مرّ العصور»[44] العلاقات بين الموارنة والعرب – المسلمين. هذه السمات هي أولاً «ود مع احترام متبادل»[45]، ولكن القارئ حين ينظر في مضمونها لا يقع إلاّ على كرم ضيافة الأديار لخلفاء المسلمين وسواهم وعلى ما جرى مجراه. وهي ثانيًا «تفاعل وانفتاح»[46] ولكن ما تحتها

---

٤١. م م، ج ١، ص ٣٣٧ – ٣٣٨.
٤٢. م م، ج ١، ص ٣٣٨.
٤٣. م م، ج ١، ص ٣٣٦.
٤٤. م م، ج ١، ص ٤٠٦.
٤٥. م م، ص م وما بعدها.
٤٦. م م، ج ١، ص ٤٠٩ وما بعدها.

هو سبق النصارى إلى سائر الفنون والعلوم وتعليمهم المسلمين إياها. وهي ثالثًا «استقلال مع تعاون»[٤٧] ولكن هذه الفقرة القصيرة ليس فيها إلاّ استعداد نقلة الحضارة وكرام الضيافة «لإنشاء جيش جرّار من المردة الصناديد» مغتنمين «الفرصة الملائمة»[٤٨] لتوطيد الاستقلال. وهي – الفقرة – تنتهي، مع المجلّد الأول، بالسطور التالية: «تعوّدنا أن نخاطب الناس بلغة المحبّة ولكن من مركز قوّة، قوّة الفكر وقوة الايمان وقوة السلاح وقوة الروح وقوة أصدقائنا في العالم الفسيح وفوق كل شيء قوة الله القدير.

«والمارونية نسمة طاهرة تتحوّل بسرعة إلى عاصفة لا يقف في طريقها شيء إذا تعرّض استقلالها لسوء»[٤٩].

هذا الوعيد غير المحدّد يتركّز من المجلّد الثالث فصاعدًا على العرب – المسلمين، ويقوم ضوّ بعمل تمهيدي – كان بشّر به منذ المجلّد الأول[٥٠]. فيطهّر أصول الموارنة من أيّة صلة بأرض الجزيرة العربيّة. وقوام هذا الجهد تفنيد الرأي القائل بأن الموجات الساميّة جاءت كلّها من الجزيرة العربيّة وان الأموريين والآراميين (ها هنا يصير ترجيحه أن يكون الأموريون أجداد المردة، يقينًا قاطعًا) كانوا في الموجات القادمة من هناك. أما الكنعانيون فهم حاميّون عرقيًا وإن كانوا ساميين حضارة. فلا احتمال علاقة لهم بالجزيرة إذن. وليس الفينيقيون الكنعانيين وحدهم، بل هم الشعوب السابقة الذكر «منصهرة معًا بحيث أضحت شعبًا واحدًا الشعب اللبناني المتنوّع العناصر الموحّد البيئة والمصالح والأهداف والمصير والتاريخ»[٥١]. والقول إنهم جاؤوا «من شواطئ بلاد العرب اصلاً كلام هراء»[٥٢]. والموارنة ليسوا إلاّ أحفاد الفينيقيين أي ورثة هذا الإنصهار، بحضارته التي يؤرخ لها ضو، في هذا

---

٤٧. مم، ج ١، ص ٤١٢ – ٤١٣.
٤٨. مم، ج ١، ص ٤١٢.
٤٩. مم، ج ١، ص ٤١٣.
٥٠. لنذكر بأن المجلد الثاني هو تاريخ للعمارة الكنسيّة المارونيّة في سورية. أما الثالث فيبدأ من الأموريين، كما رأينا، بعد أن كان الأول بدأ من مار مارون، هذا الإرتداد هو حركة اشتمال أو استرجاع أوضحنا، جزئيًا، دلالتها، ونستكمل الإيضاح لاحقًا: أما تشديدنا على المقارنة بين مجلّدات الكتاب المختلفة، في تناولها للمسائل نفسها، فمردّه إلى أن الأول منها صدر عام ١٩٧٠، أي في أوائل التوتّر الذي أحدثه نشاط المقاومة الفلسطينيّة بين القوى السياسيّة اللبنانيّة. أما الثالث فصدر، في أوج الحرب الأهليّة، عام ١٩٧٦. وصدر الرابع (١٩٧٧) والخامس (١٩٧٩)، بعدما توقّفت الحرب الشاملة، واتخذت خطوط الانقسام في الهويّة (لا في السياسة وحدها) صلابة حجريّة.
٥١. مم، ج ٣، ص ٨٠.
٥٢. مم، ج ٣، ص ٨١.

المجلّد الثالث، بشيء من التفصيل، بعد أن كان أهملها، بعض الشيء، في الأول. وذلك ان الفينيقيين «انصهروا بالمسيحيّة فكوّنوا المارونية»[٥٣]. وصار لبنان دولة لهذه المارونية في عهد المواجهة بين العرب والمردة.

هذا الوطن «الحرّ السيّد المستقل»[٥٤] ارتبط مع العرب بمعاهدة أولى أيام معاوية. وكان هؤلاء سببًا في انحصار الموارنة داخل حدوده، إذ اضطروهم إلى الإنسحاب من سوريّة موجة في إثر موجة، منذ تخريبهم الجرجومة في مطلع القرن الثامن إلى تدميرهم دير مار مارون، قرب معرة النعمان، في القرن العاشر...[٥٥] ورغم ان تاريخ هذا الإستقلال يظهر عند ضو على انه تاريخ الذود الدائم عنه في مواجهة الدولة العربيّة وما خلفها من دول إسلاميّة، فإن المؤرخ يستبقي، ها هنا، مكانًا لجناح يبسطه النسر اللبناني نحو العرب مقابل لجناحه المبسوط نحو الغرب. يعلّق ضو على قول البلاذري إن الجراجمة «كانوا يستقيمون للولاة مرة ويعوجّون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم»، فيقول: «هذه خطة الموارنة منذ أيام الفتح العربي وما قبله: الانفتاح على الشرق والغرب معًا»[٥٦]. لكنّه يضع مقابل هذه «الخطّة»، واحدة أخرى هي الخطة العربيّة الإسلاميّة، على امتداد قرون. فيسوّد صفحات في جور الدول الإسلامية على الذميين ولا يستبقي لهذه الدول، ولا للإسلام نفسه مأثرة واحدة. وأهم هذه الصفحات فصله عن المجتمع العباسي في القرن العاشر[٥٧]. فهو بعد أن يصف الانحلال الخلقي المستشري والقهر الطبقي الذي كان يتراتب فيه غير العرب – المسلمين من الموالي إلى الذميين إلى الأرقاء، وحالة الخراب الاقتصادي الناشئة عن ذلك، يردّ هذا كلّه، لا إلى خلل ما في تطبيق الشريعة ولا إلى «الأحكام العمريّة» ولا إلى التاريخ الإجتماعي بتضافر عوامله، بل إلى أصلين «عابرين للتاريخ» هما الاسلام والعروبة. فيجد أصل اضطهاد الذميين مثلاً (وهو بيت القصيد) في القرآن نفسه[٥٨]، ويجنّد ابن خلدون ليجد في طباع العرب أصل خراب الأقطار التي حكموها وأصل كل تفسّخ وفساد[٥٩]. وحين

---

٥٣. م م، ج ٣، ص ١٧١.

٥٤. م م، ج ٣، ص ٢٣٩. ويضع ضوّ للفصل الثاني من القسم الرابع في ج ٣ عنوانًا هو «لبنان وطن قومي ماروني» ويستعيد هذه العبارة مرارًا في الفصول اللاحقة.

٥٥. م م، ج ٣، ص ٢٣٩ – ٢٤٠.

٥٦. م م، ج ٣، ص ٢٤١.

٥٧. م م، ج ٣، ص ٣٤٨ – ٣٨٢.

٥٨. م م، ج ٣، ص ٣٦١ – ٣٦٢.

٥٩. م م، ج ٣، ص ٣٧٠ – ٣٧١.

يصل إلى خراب كسروان مثلاً يظهر أن تعاقب الدول الإسلاميّة – من عربيّة وسواها – عبر هذه القرون كلّها، لم يعد له عنده، أي وقع تاريخي ما دام الأصل واحدًا. وتأخذه الحميّة فيسأل: «ومن هم المماليك حتى يفرّقوا بين لبنان وموارنته وبين العالم المتمدّن؟ ألم يقل أبو نواس:

من قيس ومن تميم ولفها ليس الأعاريب عند الله من أحد[٦٠]

«ويمكن القول أيضًا: ليس المماليك عند الله من أحد»[٦١].

وليس ثمة من داعٍ إلى الإطالة في هذا. في المجلدين الرابع والخامس يختفي جناح لبنان «العربي» ولا نعود نقع، في شأن العرب والمسلمين، إلاّ على أحكام من طراز ما ورد أعلاه وأمرّ. حتى يصل الأمر إلى وضع هذا العنوان لقسم «بطولة المرأة المارونية تجابه خطر العروبة»... وهذا العنوان لفصل: «العروبة وخطرها على المرأة»[٦٢]. الخ، الخ...

نحن المردة

هذه الصورة للعرب – المسلمين، هي التي تبرز بالتضاد، عند ضو، صورة المردة – الموارنة. ولا يبقى في ملامح هذه الأخيرة مجال لسر: المحبّة في مواجهة التمييز والنزوع إلى التخريب، الطهر والعفّة في مواجهة الفحش وفساد الأخلاق، قيم الروح والحضارة في مواجهة التهالك على لذة الأجساد وعلى المال، شموخ الجبال منبع العنفوان ونقاوة الثلوج وصفاء الينابيع ملهمة الطهر وصلابة الصخور مغذّية العزيمة والصبر وصخب البحر الحافز إلى المخامرة الوثابة في مواجهة الصحراء وبداوة العيش في البراري مع البهائم وتناحر الشراذم والغزو والسطو وغياب النظام والقانون، تنظيم السلطة الاجتماعيّة القائم على الولاء الروحي للكنيسة وللحريّة في مواجهة سلطة استبدادية توزّع البشر إلى مراتب خارجيّة المعايير ويطحن القوي فيها الضعيف، إلخ...[٦٣] إلى ملامح المحبّة المسيحيّة، يُضاف إلى صورة الموارنة عنصر القوة والاعتداد بالسلاح، وحتى طول القامة وكمال الأجسام وصلابتها وإتقان الرماية بالسهام[٦٤]. ويرتدّ هذا العنصر، من هنا أو من هناك، على المحبّة، فيمجد ضوّ مثلاً

٦٠. لم يقل أبو نواس هذا إذ كانت له معرفة بالعروض. بل قال: ومن تميم ومن قيس ولفها (...).

٦١. م م، ج ٣، ص ٥٤٨.

٦٢. هما القسم الثالث والفصل الأول منه.

٦٣. م م، ج ١، ص ٣٩٣ و ج ٤، ص ٢٦٨ – ٢٧٠.

٦٤. راجع: أعلاه، الصفحات السابقة من هذا الفصل.

(مستعيدًا أزجال ابن القلاعي) حرص الموارنة، أيّام المقدّمين، على منع المسلمين من الإقامة بينهم أو على إخراج اليعاقبة من ربوعهم وعلى قتل اليهود إذا تجرأوا على مجاورتهما[٦٥]. ويمجّد، دونما تحفّظ أو تمييز، بطولة رجال المسيحيين ونسائهم، في حرب لبنان الأهليّة الأخيرة[٦٦]. وذلك أن صورة الموارنة – المردة لا تقل ثباتًا عنده عن صورة العرب – المسلمين. فهاتان الصورتان كلاهما «عابرة للتاريخ». ويفترض أن الأولى، بعناصرها أعلاه، هي التي غذت مقاومة المردة لمعاوية بن أبي سفيان مثلما غذت مقاومتهم، بعد اثني عشر قرنًا، لابراهيم باشا، وتغذو اليوم موقفهم في الحرب الأهلية المتمادية. ويفترض أيضًا أن العدو ما زال، على مرّ التاريخ، هو إياه: العربي – المسلم. أما الروم فلعلّ من الأدلّة على أن ضوّ لا يحلّهم في مرتبة صدارة، أن سلوكهم وصورتهم يتغيران عنده. فهم تارة حلفاء يثوبون إلى موقف الموارنة الثابت، وطورًا خونة أو حمقى. ولهم في الحالين مهمّة محدّدة: أن يكون موقفهم عبرة – سلبًا، وإيجابًا – لمجانسي الموارنة وحلفائهم المحتملين في مقاومتهم الإسلام – العروبة. هؤلاء «المجانسون» أو «الحلفاء» المحتملون هم أهل المسيحيّة وأهل الحضارة بعامة. فإذا ضوى الروم إلى مسلك الموارنة كان ذلك أمانة منهم للإرث المشترك بين الطرفين: المسيحيّة والحضارة. وإذا حادوا عن الجادة، لم يكن ذلك علامة شرّ أصيل فيهم – شأن ما هي حالة العرب – بل كان «خيانة» أو «حمقًا»، أي خروجًا عن جادة الأصل الذي ينتمون إليه هم، ويحمل الموارنة مشعل الأمانة له والذود عنه.

على مرّ العصور

لا غرو إذن أن يتحوّل تاريخ لبنان كلّه، منذ المردة، إلى «عودة» متكرّرة لعهدهم أو – في حالات – إلى قصور عن استعادة ذلك العهد، يستبقيه حلمًا لا بدّ أن يجد، يومًا ما، فرصة للتحقق مرة أخرى. فيرى ضو ان انتفاضة المنيطرة، مثلاً، في أول العصر العباسي، كانت تمسكًا من الموارنة – الجراجمة بالمعاهدات المعقودة معهم منذ عهد عمر بن الخطّاب والنصف الأول من العصر الأموي. ويرى في رواية الأوزاعي (الذي احتج على القمع العباسي) لحديث النبي «من ظلم معاهدًا وكلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه» إشارة

---

٦٥. ضو، م م، ج ٣، ص ٢٦٠ – ٢٦١ و ٢٨٥ – ٢٨٨.

٦٦. هذا هو موضوع الفصل الأخير و «الختام» ج ٥، وموضوع مقاطع خطابيّة عديدة في ج ٣ و ج ٤.

«بدون شك» إلى «المعاهدة أو الميثاق الذي عقد بين الجراجمة والمسلمين منذ الفتح العربي (...)»[٦٧] ويرى ان سلاطين بني عثمان تمادوا، خلال القرن السادس عشر، «في خرق العهود المعقودة بين الخلفاء والموارنة الجراجمة المردة منذ عمر بن الخطاب والخلفاء الأمويين»[٦٨]. ويعتبر أن عهد البطريرك موسى العكاري (١٥٢٤ - ١٥٦٧)، الذي مهّد، في رأيه لقيام دولة فخر الدين، دلّ على عجز سياسة القهر التركية عن قتل «روح المردة في المارونيّة»[٦٩] ويؤكّد أن فخر الدين الثاني «جدّد (...) دولة المردة هذه ووحّدها في امبراطورية واحدة خاضعة له وضمّ إليها سهول سوريا والمناطق المحيطة بالجبال في فلسطين»[٧٠]. إلخ... ولا يمتنع، مع ذلك، أن يرتد على حقبة المردة ضوء جديد من إحدى إعاداتها المعاصرة، فتصير «المعاهدة» «ميثاقًا وطنيًا». نشير إلى اعتبار ضو ان «المعاهدة» المعقودة بين الوليد بن عبد الملك والجراجمة (عند هدم الجرجومة سنة ٧٠٧ م) هي «الميثاق الوطني الأول بين الموارنة والعرب»، وهو «ظلّ مستمرًا على مرّ العصور حتى جدّد بصيغته الجديدة والنهائية بين الموارنة في لبنان يمثّلهم الشيخ بشارة الخوري والمسلمين يمثّلهم الأستاذ رياض الصلح»[٧١].

«على مرّ العصور»!... يسهل العثور على أثر تخلّفه هذه العبارة مرة أو مرارًا في كل فصل من مجلّدات ضوّ الخمسة. هذا رغم ان نص العبارة المذكورة ليس كثير الورود على الأرجح. وذلك أن العصور تمرّ، تحت قلم المؤلف، مخلّفة صفحات كثيرة يسوّدها ما يقع عليه من أمور كبيرة أو صغيرة في المصادر وما يملأ به هو نفسه فجوات الصورة موفقًا بين محتوى المصادر ونظام معايير الصورة الماثل في مخيلته. ولكن العصور لا تخلّف جديدًا. فمهمّة الزمن لا تعدو بذل الجهد في سبيل استعادة الأصل. وذلك أن الأصل، في صورته التي صنعها المؤرخ، هو المثل الأعلى، من حيث معاييره، في الأقل، إن لم يكن من حيث وقائعه. هذه الاستعادة أمر محال. فثمة امتياز للأصل، لا يدركه ما بعده، وهو انه الأول. لذا يبدو الزمن ما كان سارتر يقوله عن الإنسان: «هوى لا طائل تحته». وهو ما يضطرّ الزمن إلى التراوح بين دونيتين: استعادة الأصل دون أوليّته والنكوص التام دون هذه

٦٧. م م، ج ٤، ص ١١٦.
٦٨. م م، ج ٤، ص ١٤١.
٦٩. م م، ج ٤، ص ١٧٣.
٧٠. م م، ج ٤، ص ٢٥١.
٧١. م م، ج ٣، ص ٢٣٦.

الاستعادة. وبين الدونيتين المذكورتين درجات. فقد حقّق المردة، أول مرّة، دولة الموارنة التامة الاستقلال، فكان عهدهم – وكانت بضعة قرون تلته، بفضل ما تحقّق فيه – عهد «الاستقلال التام». تلا ذلك «عهد الاستقلال الناقص»، فـ «عهد الاستقلال الصريع»، فـ «عهد الاستقلال المنتفض»[٧٢]... وبنية الزمن، في هذا كلّه، هي بنية التكرار، ولكنه تكرار يتفاوت النجاح فيه يتفاوت دونما انتقاص من كمال الأصل نفسه، أي دون افتراض علّة محتملة فيه. ولما كان إدراك هذا الكمال أمرًا محالاً فإن تجاوزه إلى ما هو أكمل هو المحال بعينه. هكذا يبدو مبرّر التأريخ، بأسلوب ضو وأمثاله، غاية في الوهن، منذ أن يفترض القارئ أن النص سوف يطلعه على جديد ما، على ولادة أمور تطوي في تكوّنها قيمًا جديدة سواء حقّقت هذه القيم أم نكصت دونها... قيمًا لا هي قيمُ سابقةٍ ما، بالضرورة، ولا هي بالضرورة، قيم المؤرخ، أي ان هذا التأريخ يهن، حالما نفترض للتاريخ شيئًا من الحريّة، وخصوصًا لأنّ ما يروى هنا هو تاريخ قرون عديدة. خارج هذا الفرض، يصير التاريخ شيئًا بالغ الرتابة: معيار الأمانة، لا للأصل، (إذ لا أصل، ما لم يقتطع المؤرخ حقبة أو شخصًا أو جماعة...) بل لصورة الأصل في مخيّلة المؤرخ. التاريخ هنا هو إذن رواية مصائر الأمانة[٧٣]. واختلاف ضو عن مؤرخي الموارنة، في القرن الماضي، انهم كانوا يروون مصائر الأمانة للإيمان المستقيم أولاً، فقدّم هو، في روايته، مصائر الأمانة لدولة المردة. ولكن الأنموذج واحد. فنحن، في الحالين لا نقع على التاريخ بمعنى الولادات الجديدة التي تحيل الزمن إلى صيرورة، بل نقع على مقاومة مريرة للتاريخ: مقاومة الأصل. هذه المقاومة تظهر، في تاريخ المعتقد الديني أقلّ بؤسًا مما هي عليه في التاريخ السياسي. فثمة إمكان تاريخي لأمانة في المعتقد تصمد طيلة قرون، وليس ثمّة مثل هذا الإمكان في مصائر المجتمعات السياسيّة، إلاّ إذا وضع المؤرخ نفسه على مستوى من العموميّة يحيل التاريخ إلى تكرار رتيب للأصل أو إلى التزام أشد رتابة بهذا «القانون» أو ذاك. ولولا الثلم الماثل في

---

٧٢. يجد القارئ هذه المراحل متوزعة فصول ضو: م م، ج ٤.

٧٣. يكتب الصليبي في نهاية **منطلق تاريخ لبنان**، ان تاريخ لبنان الحديث كان استمرارًا للقاء الدرزي – الماروني الذي تمّ في القرن السابع عشر. ثم يسأل: «وهل التاريخ، في نهاية الأمر، سوى الاستمرار؟». (م م، الصفحة الأخيرة)، ليس هذا الإستمرار استمرار ضوّ الذي ينظر إلى تكرار الأصل. ولا هو استمرار بولس الذي ينظر إلى ثوابت الجغرافية. بل هو أقرب إلى التواصل (continuité) الذي لا يضير فرادة الظواهر والأحداث، منه إلى الثبات (permanence) أو التكرار (répétition). ويقرب الالتباس الواقع في مدلول الاستمرار (وهو لفظ يعوّل عليه المؤرخون الثلاثة وسواهم) من ذاك اللاحق بمدلول كلمة durée الفرنسيّة. فهذا المدلول الأخير يميل إما ناحية البقاء وإما ناحية الصيرورة تبعًا للنظام الفكري الذي ينتمي إليه.

الأمانة – سواء اعترف به مؤرخ الجماعة أو واجهه في نظرة الآخر إليها – لفقد التأريخ مبرّره وفقد المؤرخ الدافع إلى الكتابة. وقد كان مؤرخو القرن الماضي الموارنة يقعون على هذا الثلم في إنكار آخرين لمناعة الموارنة الدائمة على الهرطقة. ووقع عليه ضو في تراوح حالات الموارنة المتعاقبة من حيث قياسها إلى المردة – الأصل، ووقع عليها أصلاً في عدم ثبوت هذا الأصل نفسه.

رفض الجديد

نتيجة أخيرة لامتياز الأصل في فكر التاريخ: وهي أن الجديد لا يعود محالاً وحسب، بل يصير غير مرغوب فيه. إذ ليس ثمة رغبة بعد الرغبة في عودة الأصل. وليس بدعًا القول ان حصر الرغبة في الأمانة يزاوج ما بين مقت الزمن وانغلاق الجماعة، أي مقت الآخر.

والحال أن ضو، من حيث الصلة بالآخر يقف مع دريان (وهو لا يرجع إلى تآليفه إلاّ عرضًا) على طرفي نقيض. ولا نشير هنا، بالذات، إلى تهذيب دريان البالغ (الذي لم يكن يمنع الحزم في الرأي) ولا إلى فجاجة ضو العنصرية. بل نشير إلى البنية العميقة لكل من الموقفين. فإن ضوّ لا يترك للآخر محلاً يحتله إلاّ إذا كان بقدومه ثائبًا إلى رشد الموارنة (أو، على وجه أدق، إلى ما يخال ضو انه هذا الرشد) أي ثائبًا عن سابق اختلافه عنهم، إلى هذا الحدّ أو ذاك. وأول ما يوصد باب القبول بآخرية الآخر، هو يقين ضوّ بصحة الركائز التي يضعها لصورة جماعته. فقد رأيناه يجعل محور هذه الصورة قولاً رأينا أيضًا سهولة الطعن فيه وكثرة الجدل في أمره: وهو القول بالمماهاة بين الموارنة والمردة. وهو من جهته، يدّعي التيقن من رأيه معتمدًا، بعد جرد مختلف المصادر، على ان هذا هو قول الموارنة (قول بعض الموارنة، في الحقيقة) وأنهم بأمورهم أولى وأدرى[٧٤]. ثم انه، وإن كان، في تقديمه تاريخ الموارنة السياسي على تاريخ معتقدهم يبدي بعض السأم من الخوض في مسألة ثباتهم على الإيمان المستقيم. فهو يقطع بهذا القول أيضًا، ويعوّل فيه على كتاب بطرس ديب ومن سبقه من مؤرخي الموارنة[٧٥]. هذه المسألة نعرف أيضًا انها موضع أخذ ورد أو ان هذا هو أقل ما

---

٧٤. كان نزوع الموارنة إلى احتكار الكلام في تاريخهم (مع تعاطيهم الواسع تواريخ طوائف أخرى) مثار احتجاج اقليمس داود، منذ القرن الماضي: راجع: داود: **جامع الحجج الراهنة...**، م م، فاتحة الكتاب.

٧٥. يكرّس ضوّ لهذه المسألة صفحات في نهاية **تاريخ الموارنة**، م م، ج ١ ص ٣٧٥ – ٣٨٥ وإذا نحن ضربنا صفحًا عن تعليلنا السابق لاستنكافه عن التفصيل في هذه المسألة، فإن هذا الاستنكاف ومعه الإحالة إلى كتاب بطرس

يقال. ولا مكان للأخذ والرد، عند ضو، إلاّ إذا أمكن الإنتهاء منهما إلى يقين محسوم. لا مكان لبقاء الشك ولا للمحتمل ولا للمرجّح. هذا كلّه في أمور قد لا يكون واقع المصادر يترك فيها محلاً إلاّ لهذه الأنواع الأخيرة من الأحكام. ولا مكان بالطبع للنزول عند رأي الخصم.

إلى هذا، رأينا ضوّ، ينطلق من تأصيل الموارنة سياسيًا في المردة، ليتوسّع في تأصيلهم عرقيًا وحضاريًا إلى حدّ لا يكاد يترك لجماعة أخرى محلاً في التاريخ أو في الجغرافية (تاريخ لبنان وجغرافيته طبعًا وليس حصرًا) إلاّ وسبقها الموارنة إليه. ولنبدأ بالجغرافية. ينشر بطرس الموارنة منذ القرن الخامس، وهو على يقين مما يفعل، من الشوف إلى شمال جبل لبنان وما يليه. وإذا قيل مثلاً إن جبل عامل ليس معدودًا بين هذه «القواعد المارونيّة»، فإن ضو يجد للمشكلة المذكورة حلاً غير مباشر: الأموريون، أجداد المردة - الموارنة، في الألف الثالث قبل المسيح، أصولهم مغروسة في الجبل المذكور (قبل أن يطلق عليه اسمه الحالي، بطبيعة الحال). في التاريخ أيضًا يرث الموارنة سائر حضارات لبنان وبعض حضارات الهلال الخصيب ويتكثّف فيهم مزيج خاص من الأعراق التي حلّت رحابه. ثم يأخذون يضمون إليهم هذه أو تلك من الجماعات الحالة في لبنان، ولا تصير هذه الجماعة لبنانية إلاّ منذ أن تلتقيهم[٧٦].

هذا الضم إلى الموقع الماروني - الذي يبقى له امتياز الأصل - هو المصير الوحيد المستبقى - مع قبول ضو - لتلك الجماعات الأخرى. ومن الحالات التي يذكرها ضو في هذا السياق تحوّل التنوخيين والارسلانيين إلى «اللبنانيّة» منذ أن تخلّوا عن مقاومة الروم والموارنة واستهواهم نموذج الحياة المارونية[٧٧]. ومنها حالة الدروز الذين صاروا لبنانيين مذ كفوا

ديب، يصيران مدهشين في كتاب **تاريخ الموارنة** يستغرق منه التكرار والإطناب مئات الصفحات.

ويصل جول لوروا، في صدد المسألة نفسها إلى التقويم الإجمالي التالي «(...) علينا الإعتراف بأن فقر مصادر تاريخ الموارنة، في مبدأ أمرهم، لا يتيح إعطاء جواب أكيد عن المسألة المذكورة. في الأقل، يكون علينا القول يقينًا بأنهم، منذ لقائهم والصليبيين، أعلنوا توافقهم مع كنيسة روما. ومذ ذاك لم يتخلوا أبدًا عن هذا الاتحاد.».

LEROY (Jules): «L'Église Maronite», in: *Histoire des Religions*, sous la direction d'H.-Ch. PUECH, *Encyclopédie de la Pléiade*, tome II, pp. 890-891.

وليس هذا الرأي - ولا أي رأي - حجة مطلقة هنا. ولكن دقة النص وحياد صاحبه الذي لا يمنع التعاطف مع الموارنة، يزكيان الاسترشاد به.

٧٦. هذا كلّه في مواضع متفرقة من ج ١، وفي القسمين الأول والثاني من ج ٣، م م.

٧٧. م م، ج ٣، ص ٣٩٤ - ٣٩٧. ويستنتج ضو هذا الاستهواء من ان تواريخ الموارنة والارسلانيين (وكلها متأخرة عن القرن العاشر بكثير) لا تذكر وقوع حروب بين الطرفين في القرن العاشر! ...

عن مقاومة الصليبيين وانضمّوا – بحسب ضو – إلى المردة – الموارنة لمقاومة المماليك أثناء حملات هؤلاء على الجرد وكسروان[٧٨]. ومنها حالة العسافيين التركمان الذين أخذوا بطراز الحياة المارونية، فغادروا ولاءهم للسلطة العثمانية وضووا إلى موقف الموارنة، بعد أن كانوا أمراء عليهم منذ خراب كسروان، أي انّهم «تلبننوا» هم أيضًا[٧٩]. وأهمّ هذه الحالات حالة فخر الدين الذي لم يكتف بتجديد دولة المردة (وكان الفضل الأكبر في ذلك لقوة الموارنة ولدبلوماسيتهم)، بل بلغت به «اللبنانيّة» انه تنصّر[٨٠]. ثم تبعه بعد قرن أو يزيد قليلاً أمراء شهابيون ولمعيون، كانوا قد تلبننوا ببطء طيلة قرون، وحين اكتملت لبنانيتهم تمورنوا)[٨١].

في جميع هذه الحالات يفترض ضوّ وجود ولاء «للوطن»، أي وجود «الوطن» نفسه مبدأً سياسيًا مفارقًا للجماعات. فلا يستوقفه أن يكون اختلاف الدين (وهو في حالة الموارنة متضافر مع الإنحصار في رقعة جغرافية واحدة) هو الذي رسم إطار النزوع، كلما سمحت الظروف، إلى التفلت من المركز أو أن يكون إطار النزوع هو انكفاء الجماعات المختلفة المستمر على نفسها في مواجهة سلطة للدولة «خارجيّة» (تغلّب الحضور الضريبي، وأحيانًا العسكري، وهو ما كان سمة غالبة مشتركة بين امبراطوريات كثيرة، حتى العصر الحاضر فوضع حدودًا متفاوتة، في حالات لا تحصى، لـ «لتينة» الأغارقة مثلاً ولـ «أغرقة» السوريين، لتعريب الأندلسيين أو الفرس ولتتريك البلاقنة ولـ «برطنة» الهنود ولـ «فرنسة» المغاربة). ولا يستوقفه أيضًا أن يكون لمصالح طواقم السلطة المحلية دخل في هذا النزوع، وقد جعلتها بنية الجماعة التقليدية، وطبيعة الصلة مع السلطة المركزيّة مطلقة السلطة في إطار الجماعة نفسها... أو أن يكون التقاء الجماعة الطائفية أو الجماعة القبليّة بتنظيمها المغلق مع قوة خارجيّة مجانسة لها في الدين أو في المصلحة، هو فرصة الخروج على السلطة المركزيّة وتنشيط الوقع السياسي الخافت لـ «تميّز» الجماعة إلخ. يستعيض ضوّ عن أطر التفسير العامّة هذه، بحوافز للسلوك السياسي، يفترض مثولها دائمًا وأبدًا في سلوك الموارنة، وهي لم تصل إلى بلادنا إلاّ في أواسط القرن الماضي. هذه الحوافز (الحافز «القومي»، الهويّة «اللبنانيّة»، بمؤداها السياسي) تسعفه في تفسير أحداث من العهد الأموي أو من العهد المملوكي. أي أنه

---

٧٨. هذا الانضمام ذو مقام خاص عند ضوّ. وهو يكرس له خطبة طويلة في م م، ج ٣، ص ٥٢٧ – ٥٣٢. وقد سبق البحث في الخلاف حول وجود الموارنة في كسروان، في ذلك العهد. راجع هنا: الفصل الثاني من القسم الأول.

٧٩. م م، ج ٤، ص ١٨٤ – ١٨٥.

٨٠. م م، ج ٤، ص ٢٠٨ – ٢١٠، راجع: أدناه الفصل الثالث من القسم الثالث.

٨١. م م، ج ٤، الفصل السادس من القسم الرابع، ص ٤٦١ – ٤٦٧.

لا يعرف إلاّ حوافزه الراهنة، هو نفسه، حوافز للموارنة أو للبنانيين طيلة ثلاثة عشر قرنًا أو تزيد. فلعلّ الأصل، والحالة هذه، ليس قديمًا بقدر ما يوحي حملة لوائه. لعلّه لا يعدو أن يكون صورة معاصرة يترسمها، اليوم، باحث عن نفسه في خطوط التاريخ المتشابكة. لعلّ الأصل، في نهاية الأمر، لا أصل له.

أما الذي يحبو تعميم الإسقاط هذه السهولة فليس السهو ولا الجهل ولا مجرّد قصور عارض في المنهج. بل هو تماسك هذا التصور الذي يجعل الزمن عقيمًا بإزاء الأصل، فيتيح محو الفوارق، أو بعضها، في الأقل، بين مدركات تاريخية متباينة بتباين المراحل والبيئات، وبالتالي بتباين نظم التصور التي تنتمي إليها. هكذا يختار المؤرخ من المدركات المذكورة عناصر يعزلها ويزيد ثراء الأصل بها إذ ينسب إليه إظهارها أول مرة. يزيد ثراء الأصل ويفقر المسارات التاريخيّة اللاّحقة، إذ لا تعود قادرة عنده على الإتيان بجديد، ما خلا القصور الذي يتفاوت من مسار إلى آخر، عن اللحاق بالأصل ومماثلته. أي أن الجديد سلب بالضرورة وان التاريخ إن أتيح له أن يفاجئ المؤرخ فالمفاجأة تكون غير سارة: إنّها، عادة، خيانة الملاءة الأولى. وقد تتكرّر الخيانة وتتمادى إلى أن يحين حين يأتي المؤرخ بما ينتظره. إذ ذاك ينتشي المؤرخ ويطلب شهادة قرائه: هيذي عودة الذي لا بدّ من عودته وإن أطال الغيبة. فمثال التاريخ، عند هذا المؤرخ، أن يبقى التاريخ مثبتًا عند لحظة ولادته يعيدها إلى أن يموت ضجرًا[٨٢].

---

٧٩. م م، ج ٤، ص ١٨٤ – ١٨٥.

٨٠. م م، ج ٤، ص ٢٠٨ – ٢١٠، راجع: أدناه الفصل الثالث من القسم الثالث.

٨١. م م، ج ٤، الفصل السادس من القسم الرابع، ص ٤٦١ – ٤٦٧.

٨٢. يشدّد فرنسوا فوريه على انه «انطلاقًا من ١٧٨٩، باتت لوثة الأصول توظّف نفسها، على وجه التحديد في الفصم الثوري. فكما ان حركات الاجتياح [الفرنجة] الكبرى شكلت أسطورة مجتمع الأشراف، والحكاية الكبرى لأصوله، كان ١٧٨٩ تاريخ الولادة والعام الصفر لعالم جديد مبني على المساواة.» ويضيف: «والحال إن الوظيفة الاجتماعية لتاريخ الثورة هي تغذية حكاية الأصول هذه». ولا يلبث أن يبرز اختلاف الصورة المطلوبة للأصل نفسه بين عصر وآخر. فالثورة كانت، في آن معًا، جمهورية وثورية. «وكان القرن التاسع عشر قد آمن بالجمهورية. أما العشرون فؤمن بالثورة. والحدث المؤسس هو نفسه ماثل في الصورتين».
FURET (François): *Penser la Révolution française*, Paris 1978, pp. 14-17.
ليست قصّة المردة – مهما كان التحول الذي طرأ على دلالتها – هي قصة الثورة الفرنسية. فهي لا تؤسّس التغيير بل الاستقلال ووراءه اختلاف الهويّة. وليس هذا الاختلاف اختلافًا عما سبق بقدر ما هو اختلاف عما هو محيط. لذا يطلب إليه أن يكون تامًّا منذ البدء وأن يستعاد بتمامه إذا نقص. ما ينبغي على الزمن أن يحمله ليس إذن تكرار التغيير بل ثبات الثبات إذا أمكن واستعادة الثابت (الذي يبقى كامنًا، على أي حال) إذا هو لم يثبت في الأطر التاريخية المناسبة.

«التراث» (نظرتان)

ليس بطرس ضو، على أي حال، نسيج وحده بين المؤرخين اللبنانيين. ليس نسيج وحده وإن لم تكن فظاظته اللفظيّة في تنزيه الـ «نحن» وتجريم الآخر، من حيث الأصل وعوداته، عرفًا سائدًا بين أولئك المؤرخين. إنما هو ينتمي إلى رهط أكثري بينهم، من حيث المقدمات التي يقوم عليها نصه. وثمة بين المنتمين إلى هذا الرهط مسيحيون ومسلمون، يساريون ويمينيون، إلخ... وقد بيّنا عند كثيرين عناصر هذا الموقف الواسع الإنتشار ونحن نحلّل نصوصهم بصدد المردة. على انّه لما كان معظم هؤلاء لا يجدون في المردة أصلاً لهم، صار لزامًا علينا أن نشير إلى هذه الصلة عندهم بين الأصل والزمن، عبر تقصّ لها في «فلسفة» التاريخ العامة التي يخضعون لها رواياتهم أو عبر تحليل نماذج أخرى من نصوصهم. ولما كانت الحصيلة لا تختلف كثيرًا عما وجدناه عند ضو، فإننا نلزم من الإيجاز أقصى ما يمكن لزومه.

ولا نحتاج إلى القول ان الأصول التي يعتمدها المؤرخون لأنفسهم مختلفة. غير أن ثمة إشارة مكانها هنا، وهي أن المؤرخين لا يؤكدون انتماءهم إلى أصل معيّن بتناولهم إياه مباشرة، على وجه الضرورة. فإن الأمانة للأصل تنسج، تحت بصر المؤرخ، خيوطًا تتفرّع منه، وتشكّل شبكتها التاريخيّة ما نطلق عليه اسم «التراث». مذ ذاك يصير في وسع المؤرخ أن ينتمي إلى الأصل عبر تماهيه والتراث. فهذا الأخير لا تصح أمانته - أي نسبه - إلاّ باعتباره استيلادًا لما كان الأصل منطويًا عليه وإظهارًا لثرائه. ورغم ان التراث يكون عادة متشعبًا، محشوًّا بالآثار الدخيلة، مصطرع التيارات، فإن المؤرخ المتماهي وإياه يحرص، عادة أيضًا، على أن يجد له وحدة ما، هي وحدة الأصل، أو على أن يميّز من بين فروعه فرعًا يجعل له مقام الجذع فيشذبه من الفروع الأخرى معتبرًا إياها، إلى هذا الحد أو ذاك، مسوخًا له، سلكت في عودتها إلى الأصل سبلاً عوجاء وفاتها أن تبصر هذا الأخير في عري حقيقته.

أما الإنتماء إلى التراث، بصفته مغنيًا عن التصريح بالإنتساب إلى الأصل، فنجد منه مظاهر شتى في مؤلفات مؤرخينا. من ذلك، مثلاً، الحرص على البقاء عند حروف المصادر المعاصرة للحدث المروي، وعدم بروز الحاجة، عند المؤرخ، إلى مغادرة هذه الحروف، بغية التأويل أو تجديد حبك الرواية لإضاءة أبعاد في الحدث لا يصرح بها المصدر. وهو ما نلاحظ شيئًا منه في نصوص عديدة لأسد رستم. فإن قراءة **بشير بين السلطان والعزيز** أو

لبنان في عهد المتصرفيّة[٨٣] توحي بوجود أواصر خاصة تشد المؤلف إلى الوسط الذي يؤرخ له ، إلى شخصياته وعلاقاته وتقاليده. لا ريب في أنه يضع لكتابه تصميمًا دقيقًا ويختار مداراته بعناية. وفي مجرّد هذا التدخل معالجة للمصادر ، أي إعادة تبويب لمضامينها وحذف للكثير من محتواها وإدخال لما يتبقى في منطق تقبع تحته هموم ليست ، بالضرورة ، هموم المصادر. رغم ذلك تستبقي كتابة رستم – وهو من أكثر مؤرخينا المعاصرين تمرسًا واحترافًا – عناصر من المصادر لا يبرّرها سوى النزوع إلى استعادة نكهة ما ، معاصرة للحدث ، يصعب علينا ضبط مقوماتها. فكان المؤرخ ينزع إلى تضييق الشقة بينه وبين الوسط الذي يصفه ويقص حوادثه. ولا يصح اعتبار هذه النزعة – على ما نعلم – شرطًا عامًا من شروط الكتابة التاريخية ، إن كان ثمة وجود لشروط عامة – بل إن الأسلوب يشي هنا بالانتساب إلى الوسط المؤرخ له ، على نحو ما ، وبأن المؤرخ – رغم المسافة في الزمن – لا يشعر بالغربة في الوسط المذكور. فنراه يدخل التشريفات في الرواية السياسيّة أو العسكرية ويتوقّف عند تبادل الهدايا ويسجّل الطرفة إذا عرضت له ، وإذا هو أضاف عنصرًا إلى المصدر كان هذا العنصر ، في الأكثر ، تقديرًا لدافع نفسي عند شخصية من شخصيات الرواية أو إلمامًا بطباعها ، لا يزيد القارئ إلاّ اقتناعًا بأن المؤرخ يكاد يحسب نفسه واحدة من شخصياته تعيش بين الأخريات. إلخ... وهو في هذا كلّه يحرص ، في روايته ، على إثبات مصطلحات في التعبير ، خاصة بالعصر وبالوسط اللذين يقع فيهما الحدث المروي. يحرص على هذا سواء أكان السبيل إليه إثبات مقاطع تامة من المصادر ، على حالها (رسائل متبادلة مثلاً) أم كان الاستغناء عنها بتلخيصها. هذا عدا أنّه يفرد مكانًا للحديث عن لهو الأمراء والحكام ولا ينسى حديث الأزياء. ولكنه يضع هذا الحديث الأخير في مكانه الخاصّ – لا في سياق مختلف – فله إذن شأن آخر... وما نبغي قوله ليس أنّ رستم لا يحس باختلاف زمنه هو عن زمن الولاة والأمراء والمتصرفين. إنّه يحسّ جدًا بهذا الإختلاف. وليس الحرص على استعادة علامات الماضي (أي مثلاً مصطلح «الاحتفال» الذي ميّز علاقاته سواء أكان مصطلح كلام أم مصطلح سلوك شعائري) سوى نتيجة للإحساس بأن الماضي غبر. لكن المؤرخ يبقى على مقربة ، يلاحظ ، ولا يفتعل البرود ، يستطرف ولا يستغرب. يبسط إلفته مع الشخصيات والأحداث ، شأن من يعود إلى قريته بعد غياب طويل. فهو من هنا ، وإن كانت حياته باتت شيئًا مختلفًا جدًا. أي أنه يتعرّف إلى نفسه ، رغم أي تغيير ، في هذا

٨٣. رستم (أسد) : **بشير بين السلطان والعزيز** ، جزءان ، بيروت ١٩٦٦. أيضًا : **لبنان في عهد المتصرفيّة** ، م م.

الماضي – الحاضر. في هذا التراث.

نجد صيغة أخرى من صيغ تجلّي الانتساب إلى التراث في أسلوب الكتابة التاريخيّة، عند علي الزين. ويسعفنا تفحّص هذه الصيغة في تحصيل معالم العلاقة بين الأركان الثلاثة للمشكلة التي نتناولها: الأصل والتراث والزمن. فنحن، مع متاولة جبل عامل الذين يكتب علي الزين تاريخهم، أمام بنية للعلاقة السابقة الذكر جديدة. وعلّة إختلافها هو انفصال – لا وجود له في حالتي الموارنة والدروز مثلاً ولا، جزئيًا في حالة «الروم» – بين «التراث» (أي هذا الخليط من الأحداث والتقاليد والصور الذي يستعيده الزين، وهو خليط عاملي) والأصل (أي ولادة المذهب الشيعي). وللانفصال أكثر من صعيد. فهو أولاً انفصال بين مكانين (لم تحجب البيعة عن علي ولا قتل الحسين ولا غاب المهدي، إلخ... في جبل عامل). وهو ثانيًا انفصال في الزمان (كانت نشأة المذهب سياقًا مستقلاً، بمعالمه المشار إليها، عن السياق الداخلي لتاريخ الجماعة العاملية، وإن أمكن افتراض تعاصرهما خلال ردح من الزمان). وهو ثالثًا انفصال في الطبيعة (لم تكن نشأة المذهب، في نظر متبعيه، حصيلة سياق اجتماعي – سياسي ينتمي إلى التاريخ العادي أو إلى «نثر» التاريخ، بل هي حصيلة سياق أقرب الى التاريخ «المقدّس»، مداره الصلة بالوحي الإلهي ومصير الرسالة. أما تاريخ الجماعة العاملية فهو، وإن كان مصدر جاذبية وتلاحم فيها، تاريخ يقارن بأي تاريخ سواه ولا قدسيّة له). والإنفصال أخيرًا انفصال في تعيين الآخر (فالآخر الذي يسمّيه المذهب يتعيّن في تاريخ الإسلام العام، والآخر الذي يسمّيه ماضي الجماعة العامليّة، حين يكتب تاريخها بعد ١٩٢٠، هو طوائف لبنانيّة أخرى، بتراث انتماءاتها وولاءاتها وعلاقاتها بجبل عامل). هكذا يشكّل الأصل والتراث، في هذه الحالة، حيّزين تاريخيين متباعدين. يظل ممكنًا، نظريًا، أن يستحوذ الأصل، في مخيّلة الجماعة، على التراث... فيصير التاريخ العاملي كربلاء متمادية مثلاً. هذا الاستحواذ كثير الحصول فعلاً في النصوص وفي «النفوس». ولكن المؤرخ العاملي، إذا تبنى هذا الإستحواذ، لم يترك ذلك في تاريخه أثرًا مماثلاً، على سبيل المقارنة، لذاك الذي تركه اعتماد الأصل المردائي في تواريخ مارونيّة. وذلك أنه يفترض للمردة دور لبناني (قائم في تاريخ لبنان السياسي) يعود فيفعل، من حيث هو أصل، في سياق من الأحداث مجانس له. أما كربلاء، فإن الإنفصال الذي أحصينا وجوهه يتيح إبعادها عن الفعل المباشر في سياق التاريخ العاملي ولو استبقيت على انها دلالة منفصلة لهذا التاريخ أو مقياس عام يتيح، **بالمقارنة**، «فهم» أحداثه وتعيين وجهته. وهي قد لا تستبقى دلالة أو مقياسًا إلاّ في مواضع دون أخرى. فإذا تركناها جانبًا

لاعتبارنا إياها «أصلاً منفصلاً»، فما الذي يحصل للزمن في تاريخ يبقى مفتقرًا إلى مبدأ لوحدته الداخلية أي إلى ما يضع لحظاته (أحداثه، مراحله) في سياق معيّن؟...

يحصل هذا الذي يرصده عند علي الزين متجليًا في أسلوب كتابته التاريخية وبخاصة في علاقته بمصادره. والذي لاحظناه عند رستم «تورطًا» سيميائيًا في نظام السلطة والحياة الإجتماعية، أيام العثمانيين، وفي شعائرهما، نلاحظه، عند الزين، قلّة اكتراث بالمألفة[٨٤]. ها

---

٨٤. هذا العزوف من الزين وذاك التورّط من رستم ليسا الشكلين الوحيدين للإنتساب إلى «التراث» في الكتابة التاريخيّة. ثمة أيضًا ما قد تصحّ تسميته «الحسرة». وهي تظهر بخاصة في التأريخ للعادات والتقاليد، وفي كتب «الأخبار». منذ الأب يوسف تاني (الذي كان أول من باشر تأريخًا مخصصًا لـ «العوائد اللبنانية»، وذلك في المجلّد الثاني من **المشرق**، سنة ١٨٩٩) كان بين الدوافع «ان كثيرًا من هذه العوائد سوف تذهب درج الرياح وتدخل عما قليل في خبر كان» (**المشرق**، م ٢، ج ١، ص ٢٤) كان تاني يخشى على العوائد تهافت «أهل الشرق (...) على التخلق بأخلاق الأجانب وسلوك منها جهم» (م م، ص م). وحين كتب عيسى اسكندر المعلوف، في الموضوع نفسه، بعد ذلك بخمسة عشر عامًا (في لبنان: **مباحث علمية واجتماعية**، م م، ج ١، ص ١٥٨ – ٢٠٧) كان «انتشار العادات الافرنجيّة» قد غيّر أحوال اللبنانيين فعلاً «كلها أو بعضها إلاّ بعض عادات الدروز» (م م، ص ١٥٨). أما المؤلفون اللاحقون فبات همهم بداهة حفظ «حضارة في طريق الزوال». (كتاب أنيس فريحة، الصادر في بيروت، سنة ١٩٥٧). لا يتنافى هذا الشعور بالوقوف على مفترق (بل يتوافق كل التوافق) مع «سباحة» هؤلاء المؤلفين، وهم يكتبون عن العادات والتقاليد، في مياه أليفة. فإن أنيس فريحة استقى جل ما يعرفه عنها، من مسقط رأسه، رأس المتن (**القرية اللبنانية: حضارة في طريق الزوال**، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٠، المقدمة، ص ج). وذاك أيضًا شأن لحد خاطر (مؤلف العادات والتقاليد اللبنانية، جزءان، بيروت ١٩٧٤ و ١٩٧٧) مع قريته رويسة النعمان. فإن كلاهما يفصح عن تماهي العادات وحضن الأم، في حسه، فيكتب ان «فاتحة اغتباط [٥]» بها كان صوة أمه وهي تغنيه ليمشي «الدادي الله، الله!...» ولينام «نم لله يا عيني!...» (م م، ج ١، ص ٦). ويكتب فريحة أشياء قريبة جدًا من هذا تماثل بين التقاليد نالأم والطفولة (**القرية**... م م، ص أ و ٢). تستبعد هذه الالفة الأصلية كل انفصال بين المؤلف وموضوعه، يتيح تأويل التقاليد والعادات أو نقدها. يكتفي المؤرخ بالتعداد والوصف. ويندر جدًا أن يستصلح مقاييس الحاضر معايير للتقويم (بل تعتمد في النقد إذا حصل معايير الدين والأخلاق المنبثقة منه). حتى أن الحاضر نفسه هو الذي يمتحن بهذا الماضي النفيس، بصفائه وطمأنينته وبمعالم الصحة والبساطة فيه. ولا ينجو من هذه الألفة أنيس فريحة، رغم أخذه بمبادئ الاثنغرافية، ولا ينجو منها أيضًا علي الزين (له: **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية**، بيروت – القاهرة ١٩٧٧)، لولا أن معارضته «الاقطاع»، في إبان نشاطه السياسي، تنعكس هنا نقدًا للتقاليد ذات الصفة السياسية المباشرة.

تصح هذه الملاحظات أيضًا في كتب الأخبار. هاهنا يختار كل أجداده ويترك العنان للإسقاط ويمحي التناقض بين دلالات الأخبار في تماهي المؤرخ العام. عند سعيد عقل يتحوّل خروج الجبل اللبناني من تحت البحر إلى حكاية. فهو يخرج اتقاء لتفاقم النزاع «مع بركان يسكن في الجوار» (عقل (سعيد): **لبنان إن حكى**، بيروت ١٩٦٠ (ط ٣، ١٩٧٧)، ص ١٢١). ثم يقول في نفسه: «يمنة (...) أم يسرة؟ لا هذه ولا تلك. وسأمضي صوب العلاء». بعد ذلك «ظلّ يرتفع في ملاعب الريح حتى دنا من الشمس، فغمزته أن توقّف. فقال: «آمنت بالنور أطيعه». وتوقّف» (م م، ص ١٢٢). ثمة إذن خطر الجوار، والشموخ عليه، والقرب من مصدر النور، في حكاية متخيّلة ذات رمزيّة مباشرة. حين ننتقل من المتخيّل إلى المنقول، مع فؤاد افرام البستاني (له: **على عهد الأمير**، بيروت ١٩٢٦ (ط ٥، ١٩٧٥) أو مع لحد خاطر (له: **أحداث وأحاديث من لبنان**، م م) تنزاح الغلالة

هنا تتوالى نصوص المصادر، في العديد من الحالات، متفلّتة من القيود التي تفرضها إعادة الصياغة علاقات جديدة بين المضامين، فلا يستبقى سوى قيود موئلها النقد الخارجي، أهمها أن تكون الأمور الموصوفة أمورًا وقعت فعلاً – أي أن لا يردّها العقل ولا مصادر أخرى موثوقة، وأن تكون لها بعض الوحدة في الموضوع، وهي قد لا تتعدّى وحدة جبل عامل الجغرافيّة وتزامن الوقائع المرويّة أو تواليها في الزمن. والسؤال يتناول نسق التوالي المذكور. يرسم علي الزين شأن غيره من مؤرخي الطوائف، صورة ثابتة، من حيث الخصائص، للجماعة (ها هنا: جماعة المتاولة في عهود الإقطاع). ولكنه يدخل هذه الصورة في مساق أحداث تاريخية متفاوت التماسك. هذا التفاوت يتبع تراتب الفرقاء الداخلين في المساق وتراتب المضامين المتعلّقة بهم في المصادر. فكلما اقترب المؤرخ من الأجهزة السياسيّة، انكشفت قوانين تحكم المساق وما يخترقه من صراعات. ومصدر هذه القوانين هو السياسة نفسها بما يمليها من مقاصد وبما تنشئه من علاقات لها منطقها بين الأفعال وردود الأفعال. فثمة دلالات يسوغ استخراجها من سياسة الجزار أو من حملة بونابرت أو من حروب ابراهيم باشا. وثمة لهذه الدلالات ولما أثارته من ردود تماسك ما زمني ومنطقي. ويسعنا الإدلاء بالحكم نفسه، في نطاق جبل عامل وزعامته الإقطاعيّة، على سياسة ناصيف النصار الداخليّة وعلى تحالفه مع ظاهر العمر ومعاركه مع الإمارة الشهابيّة وعلاقاته بالولاة العثمانيين. ففي هذا المستوى من السياق التاريخي يتراكم شيء ما ثم ينقطع أو يتفتّت، ولكنه يتبع في حالاته كلها منطقًا يدركه التحليل. أما حين نصل، مع علي الزين، إلى تاريخ العامّة، فإن الزمن يصير شتاتًا وتكرارًا. لا تحمل المصادر، في هذا الحقل، إلاّ أخبار كوارث متشابهة الوقع، حتى ليصعب جدًا على الذاكرة أن تميّز بينها أو بين مواقيت حصولها: الحروب،

«الشعرية» الرقيقة ولكن التماهي مع القيم الجاهزة في وسط الرواية يبقى إياه، ولو ان الحكايات مرعبة (أرعبتنا نحن أحيانًا. فالبستاني راضٍ عن عدالة بشير الثاني السريعة التي أدّت إلى إعدام امرأة (برميها في الوادي، داخل كيس) وعشيقها (شنقًا) لاشتراكها في قتل الزوج، وذلك بعد الجريمة بخمسة أيام. (البستاني: م م، ص ١١٤ – ١١٨). وخاطر يروي حكاية زخور الشمعوني الذي قتل في صيدا إسكافيًا أعور كان يتطاول على اللبنانيين، أيام يوسف الشهابي، وقتل قبله قائد شرطة المدينة وسلبه ثم قتل شيخًا عامليًا وجده في الطريق وأتبعه باثنين من خدمه، وقطع آذان الجميع وأحضرها إلى الأمير. وينهي الراوية هذه الحكاية بعبارة يضعها على لسان الأمير إذ يقول هذا للشيخ كليب أبو نكد (وكان زخور «سميّته»: «بورك لك ولي وللبنان بمثل هؤلاء الشجعان!» (م م، ج ٢، ص ٧٥ – ٨٢). وكان البستاني، بدوره، قد جعل زخورًا من أسلاف رئيس الجمهورية كميل شمعون في خطاب ألقاه أمام هذا الأخير، في دير القمر. راجع: **أوراق لبنانية** مصدرها: يوسف ابراهيم يزبك، م ٢ (١٩٥٦) ج ١١، ص ٤٨٧ – ٤٨٨.

زيادة الميري ، الغلاء والقحط والمجاعة ، نزول الوباء ، الزلازل ، إلخ ... وقد أشرنا ، عند تناولنا مؤلفات علي الزين في نص آخر[٨٥]، إلى أنّه ينقل في كتبه معظم مذكرات الركيني. وأبرزنا أن أهم ما يفرّق بين سنة وسنة في هذه «الحوليّات» المتواضعة إنما هو الوفيات ، وبخاصة وفيات الأعيان ، التي يميّز الراوية كل واحدة منها بسجعة تقطع نصّه المرسل ، الركيك العبارة إجمالاً. لا ينطوي زمن العامّة إذن إلاّ على السلب ، فيبدو وكأن قوى غاشمة ، سياسيّة – إجتماعيّة أو طبيعية ، تؤلف في جملتها نوعًا من القدر وتتولى نهشه من الخارج ... أما الذين ينهشهم هذا الزمن فلا يبدر منهم ما يشي بوجود إرادة لهم ، يواجهونه بها ويدرأون مصائبه ، ما أمكن الدرء ، بقوتها. وإنما يقتصر دورهم على المعاناة. ولما كان

أخيرًا لا يختلف سلام الراسي عن هؤلاء جميعًا ، من حيث استغراقه في ماء أخباره. فهو يجمع هذه الأخبار «لئلاّ تضيع» (هذا عنوان كتابه الأول الذي استعاده في مقدمات كتب أخرى ، وقد نشر في سنوات قليلة أربعة من كتب الأمثال والأخبار يجدها القارئ في ثبت المراجع). ولكن الحسرة عنده تلبس شخص البطل المحبط عادة. لا يرمي الراسي إلى إبراز «مفاخر» التراث الذي يستقي منه. أي انه لا يتماهى مع نظام تقاليد تتوجّه دائمًا سلطة ما (سلطة العائلة ، أو سلطة الدين ، أو السلطة السياسية ، كما هي الحال عند البستاني وخاطر ، أو حتى ثقة «الحضارة» بنفسها وبمنبتها كما هي الحال عند عقل). بل يغلب على كتبه إبراز «الحكمة» ، بمعنى الحنكة والحيلة وحسن التخلص ، التي تعين البطل على التغلغل سالمًا ، بقدر الإمكان ، في تضاعيف عالم معاد. وأبطال الراسي هم ، في الغالب ، إما شخصيات لازمن لها (الرجل الذي إذا وقع في مصيبة ، عظمت مصيبته بتدخل زوجته فيها) ، وإما شخصيات غير بعيدة العهد منا (قرويون أو وجهاء من جبل عامل وسواه أو ، أحيانًا ، موظّفون وولاة ومن شاكلهم). وقد يحسن البطل التخلص ، في قصص الراسي ، فتتأتى طرافته – والباعث إلى التماهي معه – من نجاحه في هذا التفادي المؤقت ، المسكين وإن تبجّح ، من قهر السلطات المختلفة. وقد لا يحسن التخلص ، فتكون الطرافة في تعليقه المرير وهو يرزح تحت مصيبته أو تتأتى من مبالغته في الاستسلام أو من إنكاره المصيبة رغم بداهة حصولها ، إلخ ... في الحالين يبسط بطل الراسي عدم انسجامه مع العالم (عالم الزعامة المتجبرة ، عالم البيرقراطية والدولة ، عالم القوى الغريبة التي لا يقوى على مواجهتها ، إلخ ...). وهو يضع في وجه هذا العالم الساحق خبراته الدهريّة التي لم تعد تفلح – إن أفلحت – إلاّ في انقاذه مؤقتًا. لا يحذو الراسي ، وهو جنوبي ، حذو الجبليين الذين يقدمون شخصيات تعرف ما تريد دائمًا ، وتقاليد يوقظ تداعيها حسرتهم لأنها كانت ذات يوم – ولو انه مضى – نظام حياة ناجعًا ، حقّق للأسلاف الطمأنينة والعز. بل إن الراسي يجمع الأخبار التي يجمعها قبل أن «تضيع» ، فتقع عنده على شخصيات لم تكن سعيدة دائمًا في الماضي (ولكنه يحبها) إلاّ أنّها كانت تكافح بوسائل اتسمت بشيء من الملاءمة لظروف الماضي. أما اليوم فأضافت إلى الانسحاق غربة الوسائل (ومنها غربة اللهجة وغربة الحجة وغربة المثل). هكذا صارت هذه الشخصيات تضحكنا وتضحك مقدمها بالطبع. ولكنه يجد كلاً منها في نفسه ويضحك من انشقاقه هو بينها وبين قاهريها. يجمع أخبارًا قبل أن تضيع ويقدم شخصيات ما زال في وسعها أن تروغ قليلاً قبل أن تموت.

٨٥. الزين (علي) : فصول من تاريخ الشيعة في لبنان ، بيروت ١٩٧٩ ، تقديم أحمد بيضون : «علي الزين ، مؤرخ الطائفة المعارض ، مؤرخ الدولة الغريب» ، ص ٩–٢٩. ويتناول التقديم خصائص التاريخ الذي تحويه كتب علي الزين المنشورة ، ونستعيد بعض نقاطه في هذا المقطع.

علي الزين يفصل – فصلاً حادًا أحيانًا – بين تاريخ الولاة والإقطاعيين وتاريخ العامة، فإن هذا الأخير يتفلت – بقدر استقلاله – من الإنتماء إلى أصل ويقصر عن تكوين تراث. أما الأصل فإن ما يتيح الإنفلات منه نسبيًا هو ما أشرنا إليه من «خارجيّته» وانفصاله، وأما التراث فإن تكوينه يقتضي رصف أفعال تاريخيّة رأيناها خاصة بالأجهزة السياسيّة وبعيدة المنال على العامة. لهذا يظهر زمن العامّة شتاتًا وتكرارًا... شتاتًا في سلبيّة المعاناة وتكرارًا يستدرج لحمته من أصل قابع على مبعدة. ولا يثير هذا الوضع الذي تبسطه المصادر تحت قلم علي الزين، سوى حنق هذا الأخير على العامة. فهو مؤرّخ «معارض»، في الطائفة، لا يتماهى وجماعته برمتها بل يحتل داخلها موقعًا معقّد الأبعاد. وهو بهذا يفتح طائفته على التغيير ويختلف كثيرًا عن بطرس ضو مثلاً. فليس لطائفته أصل «في» لبنان وإن كان يبحث عن «تاريخها» في لبنان. وأحرى بهذا الأصل – ما دام غير قائم – ان يكون «دولة» (تضطلع بدور المردة عند ضو). فلا يفيد الزين من أيّة سابقة لها هذه الصفة ليطلب أن يكون الحاضر تكرارًا لها. وهو لا يرث تراث الجماعة كلّه، دون تمييز بين عناصره، ليرتب على الزمن الحاضر مهمّة تقبله تامًا وصنع صورته على منواله. فإن ما يرمي إليه الزين هو إثبات نوع من الوجود التاريخي لجماعة المتاولة، في لبنان، غير مستبعد الإعتراض على الصيغة التي اتخذها هذا الوجود. ويستوي في إثارة اعتراضه ما يعود إلى الجماعة نفسها من صنع هذه الصيغة (سلوك فئات الجماعة والعلاقات في ما بينها) وما يعود إلى الآخر. عليه يكون وجود الجماعة هنا (باتساعه وبعمقه) هو السابقة، لا صيغة هذا الوجود. بل إن علاقة الماضي بالصيغة المطلوبة الآن لوجود المتاولة هي، في الأغلب، علاقة سلبيّة: حال الماضي، بظروفه المختلفة، دون تحقيق الصيغة المطلوبة. لم يقول الماضي «نظم» الزمن، إن صحّت العبارة، وهذه مهمّة المستقبل. هذا رغم أن الصيغة المطلوبة (أي الحكم الراهن) تتخذ، عند المؤرخ، صفة المعيار، فتتيح الحكم للماضي أو عليه. يستمرّ هذا الماضي وجودًا ولا يعيّن فيه أصل يستعاد صيغة ولا يتراكم منه تراث يفرض بتمامه هويّة. أو ان الإستعادة والمراكمة ليستا، في الأقل، دأبًا غالبًا للمؤرخ. هكذا يكون المؤرخ، وهو ينساق على هدى مصادره -- أي على غير هدى، بمعنى ما – قد أشرع أبواب تاريخه أمام ابتكار المستقبل.

الأصول : من الجماعة المكتفية إلى الفرد الصعلوك

يردنا مثالا رستم والزين إلى ما أشرنا إليه من اختلاف بين «الأصول» التي يعتمدها المؤرخون لأنفسهم ، ويضيف هذان المثالان إلى الإختلاف المذكور ، اختلافاً آخر بين أنماط فعل الأصول في تنظيم الزمن التاريخي . وليس همنا هنا أن نتوصل إلى إحصاء مفصّل لتلك الأنماط . فإن ذلك يصل بنا إلى فروق فردية ، في الغالب يصعب حصرها . لم يبق إذن إلاّ كلمة في اختلاف الأصول نفسها . ويعيننا ما قدمناه ، في القسم الاول من بحثنا ، على الوصول إلى تعداد بسيط للأصول المذكورة .

١. وأوّلها الأصل الجغرافي . وقد رأينا نموذجًا للتاريخ المركوز عليه مع جواد بولس[٨٦] . وأول النتائج المترتبة على تأصيل التاريخ في الأرض هي أن تاريخ الأرض المذكورة يستعاد كله إذ ذاك ، منذ أن عاشت على هذه الأرض جماعة من البشر وتركت خلفها أثرًا . ويستبعد إمكان الإستعادة الشاملة استحواذ طائفة ما أو فئة ما من طوائف الحاضر وفئاته على ما يخترق هذا التاريخ من قيم او على معظمها . ويستبعد ادعاءها أيضًا أن يكون هذا التاريخ بدأ معها . فالبداية تائهة الجذور في الأرض نفسها وسابقة لكل جماعات الحاضر . وما بقي من البداية هو «ميول» طبيعيّة ، منبثقة من صورة الأرض وموقعها ، تفرض نفسها ، ولو بأشكال متباينة ، على سائر الجماعات ، عبر التاريخ . بل إن تعدّد الجماعات هو نفسه من نتاج الأرض ، بما بين مناطقها من حوائل طبيعيّة . عليه يكون هذا التعدّد مقبولاً وتكون الجماعات كلها مقبولة . فتعدّدها يستعيد خاصة من خصائص الأرض . وخصائص الأرض هي وحدها ما يستعاد ، في التاريخ الذي يكتبه جواد بولس ، أي انها هي وحدها اصيلة . ولكن المؤرخ يذهب إلى أبعد من هذه الصورة – المطمئنة حتى الآن – فيدقّق في الخصائص المذكورة . وهو يكتشف فورًا أن أرض لبنان ساحل وجبل ، مفتوحة على البحر معزولة ، نسبيًا عن القارة . ويعتبر بولس الجبل موظفًا ، من حيث «الميل الطبيعي» ، في خدمة الساحل ، فهو قلعته وهو الحائل دون طغيان القارة عليه ووصول الصحراء إلى تخومه . وذلك ان الساحل هو الذي يحمل رسالة الأرض العميقة : رسالة البحر[٨٧] . من تقسيم

---

٨٦. راجع : أعلاه ، الفصل الثالث من القسم الأول.

٨٧. كان استيعاب وظيفة الجبل في رسالة البحر هاجسًا مشتركًا بين دعاة الأصل الفينيقي (أي الأصل الذي يتجاوز الطوائف ، زمنًا ومكانًا ، مع بقائه لبنانيًا) . ويلازم الاستيعاب المذكور (مع الاعتراف الدائب بالتعدّد الجبليّ

الأرض هذا ومن تعيين وظيفتها ينبثق تقسيم للتاريخ إلى مرحلتين ، مرحلة أولى تلابس فيها التاريخ – أو معظم فتراته – مع وظيفة الأرض ، وهي تمتدّ من الألف الخامس ق.م. إلى الفتح الإسلامي ، ومرحلة ثانية خان فيها التاريخ وظيفة الأرض – ما عدا فترات منه – فتراجع لبنان من ساحله نحو جبله وظلّ يتربّص للنزول ، وهي تمتد من الفتح الإسلامي إلى العصر الحاضر. وقد أشرنا إلى انعدام التكافؤ ما بين المرحلتين ، إن من حيث الطول ، وإن من حيث القيمة. ففي الأولى يظهر الزمن ممتلئًا بالنسغ ، مقبلاً ، متقحمًا لحظاته بالقوة التي يستمدّها من طبع الأرض ورغبتها. وفي الثانية ، يظهر قابعًا في السلب خاليًا إلاّ من قيمة الإنتظار... وإن كان يواتيه ، بين الفينة والفينة ، امتلاء مؤقت ، فيعيد إلى الأرض متعة القيام بأداء وظيفتها ، إلى حين ، ويثبت استمرار هذه الوظيفة ماثلة في طباع الأرض.

وتوافق هذه المرحلة تاريخ طوائف الحاضر. فهو يبدأ عند انكسار الزمن ، على هذا النحو ، مع الفتح الإسلامي. فليس للطوائف من امتياز إذن في هذا التاريخ. بل إن تقوقعها في الجبل وتوزّعها بين شعابه ، خلال العهود الإقطاعية ، هو بدء تاريخ بترت منه دلالته الطبيعيّة وعلامة انهيار. إلاّ أن يكون التقوقع حفظ بؤرًا «مستقلة» ، تمنع غزو القارة أن يستتب وتعيد الأرض إلى قدرها الأول ، كلما واتت الظروف. فتكسب الطوائف التي سلكت هذا السبيل امتيازًا نسبيًّا... امتيازًا يبقى ضمنيًا عند بولس ، إذا صح وجوده ، فلا يصرّح بحق الطوائف أو بعضها فيه ، ولكن الطوائف لا تنتسب إلى هذا العهد الثاني على نحو واحد. فإن بعضها – وهي المسلمة – منتمية انتماء البنوّة إلى الفعل الذي كسر الزمن اللبناني ، بحسب بولس ، ليبدأ العهد المذكور : فعل الدعوة الإسلاميّة وما حملها إلى لبنان – وسواه – من فتوحات. أما الأخرى – أي الطوائف النصرانيّة – فهي «خارج» هذا الفعل سواء أجاهرت بمعاداته أم انتسبت إليه بالولاء. ومنفذ الموقف الطائفي إلى تصوّر بولس (تصوّر الأرض – الأصل) هو دمغ المؤرخ بالسلب ثلاثة عشر قرنًا تواصل خلالها هذا الفعل ، على أرض لبنان ، بصور لا تحصى. ولنذكر لوجه الدقّة ان بولس لا ينسب هذا الكبت لوظيفة الأرض إلى الفتح الإسلامي نفسه بقدر ما ينسبه إلى إقفال الطرق

وشرعيّة التفات ما نحو الشرق) فكر ميشال شيحا ، أبرز «الفينيقيين». راجع : مثلاً :

CHIHA: *Politique intérieure, op.cit.*, pp. 178, 217-218, 247-250, etc.

قارن مع : بولس : **تاريخ لبنان** ، م م ، ص ١٣٠ – ١٣١ . ويظهر شيحا ، بسبب من طغيان السياسة على نظرته ، في ما نظن ، أكثر اعتدادًا من بولس بدور الجبل في تحديد «الماهيّة» اللبنانية ، ايجابًا (بفرض التعدّد) لا سلبًا وحسب (أي بمجرّد التمييز عن الداخل القاري).

البحريّة الذي تأتي عنه[٨٨]. ولكن هذا التحفظ لا يغيّر شيئًا يذكر من الحصيلة الرهيبة: ثلاثة عشر قرنًا قضتها أرض لبنان، كما في منفى عن نفسها، وكأن تاريخها طيلة هذه الأجيال ليس ما جرى عليها فعلاً (إذ جلّه سلب وعدم) بل ما كانت تنتظر.

لا يسوغ لنا التقليل من أهميّة هذه النتيجة (أو هذه المقدمة، إن شئنا) في تصوّر بولس لتاريخ لبنان. غير أنّ التصوّر المذكور يظل محكوم المعالم بترسيمة لها من العموميّة ما يجعل تلك النتيجة – على خطورتها – قاصرة عن تغيير ملامحها الكبرى. وأهم هذه الملامح إبعاد الأصل إلى عمق في الزمن يضعه خارج متناول الطوائف والقول بملازمة تعدّد «الجماعات» لطبيعة الأرض اللبنانيّة. يظهر هذان القولان متباعدين، لأول وهلة، إن لم نقل متعارضين. ولكن كلاً منهما يحوي، في الواقع، بذرة لعنصر من العنصرين المتراكبين في الوطن اللبناني الحالي (وهما يظهران أيضًا متعارضين أو متباعدين). هذان العنصران هما وحدة الدولة وتعدّد الطوائف. فوظيفة الأرض التي أتاحت لبولس الغوص بالأصل إلى أقاصي التاريخ، وظيفة مجرّدة وواحدة وهي أن تؤدّي رسالتها في البحر. وليس غير الدولة من يحمل ويحفظ ويمثّل وحدت الوظيفة المجرّدة، وهي وحدة الأرض نفسها. وتعدّد الطوائف يتيحه أو يفرضه مستوى آخر من طبيعة الأرض هو مستوى التضاريس. فهو (أي التعدّد) ملموس يدرك بالحس لا بالعقل المجرّد. أو إنّه معطى متحقّق دائمًا بلا أداة (بالمعنى الذي نقول فيه إن الدولة أداة لا تتحقّق دونها وظيفة الأرض). وتراكب هذين العنصرين ضروري، بحكم الطبيعة. وهو نفس تراكب المجتمع المدني والدولة في الوطن اللبناني. وما سميناه التباعد أو التعارض بين العنصر الأوّل، بما هو مجرّد (رسالة واحدة ناشئة عن موقع) والثاني بما هو ملموس (تعدّد في الجماعات ناشئ عن حوائل طبيعيّة) إنما هو التجلي الرمزي، في حقل التاريخ، لمشكلة راهنة لا تنفصل عن تاريخها: مشكلة العلاقة بين الدولة والمجتمع اللبنانيين. هذه المشكلة هي، من خلال التصوّرات المتصلة بها في نصوص مؤرخينا المعاصرين، موضوع القسم المقبل من هذا البحث.

٢. ثاني الأصول هو الأصل الطائفي. وقد وصفنا بشيء من التفصيل صيغته المارونيّة عند بطرس ضو. وأهم معالمه اعتبار الطائفة أصل «الكيان» في صورته المثلى أي الدولة[٨٩].

---

٨٨. بولس، م م، ص ٢٢٠.

٨٩. يختلف الأصل الجغرافي أو القومي عن الأصل الطائفي في تقبّله، **مبدئيًا**، أن يكون موروثًا مشتركًا لجماعات متعدّدة دون غلبة من إحداها للأخريات (مبدئيًا فقط، لأنه يمهد فعليًا لغلبة الجماعة القائلة به). ولكن أثر الأصلين واحد

ثم استيلاء الطائفة (بتوسط المؤرخ)، بعد هذه البداية، على قيم التاريخ السابق (إذ تعتبر نفسها وريثته الممتازة) وعلى قيم التاريخ اللاحق، كلّها أو جلّها، تبعًا لاختلاف المراحل. ويضع المؤرخ هذه القيم حيث يتوهم انبعاث الأصل، معتبرًا لحظات الانبعاث محطّات تثبيت للهويّة وتجديد لقواها بأفعال ينسبها إلى الطائفة قبل سواها. غير أننا لم نعرض لنصوص المؤرخين المسلمين، إلاّ من حيث وجدناها توًا تواجه الموارنة في عقر أصلهم. فوجدنا — مع النقاش والزين — جيلاً من هؤلاء المورخين المسلمين يرتدّ بنصارى لبنان نحو العرب ويقول بأنّ تمرّدهم «دخيل» أوحي به من الخارج أو يغلّب خلافهم مع الروم على ما عداه. ولا يفوت هذا الجيل (النقاش بخاصة) أن يخص المسلمين — العرب بالدور الأبرز في صنع «الفكرة اللبنانية» (من موقع السلطة) بحيث يكتمل الحصار: استتبع المسلمون مسيحيي لبنان حين جاؤوهم من الخارج وعادوا فصنعوا لهم «لبنان» من الداخل! هكذا يصار إلى إسقاط الجهد التأريخي المسيحي (الماروني على الأخص) لتعيين أصل في «اللبنانيّة» ينبثق منه سياق تاريخي مستقل بلبنانيّته عن العرب، بل معاد لهم عند بعض المؤرخين. ثم إنّنا

في تصور وظيفة التاريخ والزمن. فالأصل قريب، في الحالين، من «حالة الطبيعة» بمعنى أقل خصوصية من العبارة في الفكر الكلاسيكي الأوروبي. وذلك انه يحتوي سلفًا على القيم الواجبة الاستعادة. أي انه هو السويّة. وتصف العربيّة بلفظة واحدة، «طبيعي»، ما هو منسوب إلى الطبيعة وما هو منسوب إلى سويّة الأصل أو معياره.. يكتب بيار فرنسوا مورو: «لا تقع حالة الطبيعة (...) برغم الظواهر، في الزمن، وليست العودة إلى الأصل إذن عودة إلى الماضي. أيعني هذا انه ليس ثمة مكان للتاريخ؟ هو يضطلع، على الأقل، بدور ثانوي، وحين يتدخل، على الصعيد النظري، يظهر فيه أثر الواجب الوجود. (...).

وما يبدو هو ان الزمن فارغ: إذ تجري فيه أمور عديدة، ولكنها تكرّر الحقائق نفسها بلا نهاية، وتكون هذه غير خاضعة للتاريخ (...).

لكن من الممكن أن يدخل في هذا الزمن الجامد شيء قريب من التاريخ: وهو تحقيق الأصل، يستلزم هذا أن يتحد الواجب بالموجود، في وقت التأسيس، أو، مستقبلاً، في وقت الثورة. رغم ان شيئًا لا يجري في الزمن لأن كل شيء معطى في اللحظة الأصلية، فإن جدولاً زمنيًا يمكن أن يتسق حول اللحظة المذكورة، وهو جدول بسيط: ينقسم فورًا ما بين قبل لم يكن فيه شيء وبعد حصل فيه كل شيء؛ فما كان قبلاً كان يخون الواجب الوجود، وما جاء من بعد يحقّق هذا الأخير. فتتجدّد دون انقطاع صور الانحراف والمطابقة، الاستبداد والسعادة. وفي أكثر الروايات نزوعًا إلى المحافظة، يحال الأصل إلى بدء التاريخ: ليس ثمة مذ ذاك ما يجب تغييره. وفي أكثر الروايات جذرية، يتغيّر البرنامج بمجرّد إزاحة اللحظة الأصلية على سلم الزمن: فهي في المستقبل وهي تدفع باللحظة الحاضرة إلى الانحراف. (...).

MOREAU (P.-F.): «Nature, culture, histoire», in: *Histoire des idéologies,* sous la direction de F. CHÂTELET, tome III, Paris 1978, pp. 54-55.

ليس ثمة ما هو أوضح أو أقوى من هذا. على أننا رأينا الأصل الطائفي عند ضوّ لا يلفظ ما سبقه فعلاً بل يجهد في استيعابه، وهو بصفته أصلاً قوميًا — طائفيًا — سياسيًا يستوعب الأصول **الحضارية**، فلا تضار أصليته، لانتمائها إلى مستوى آخر.

وجدنا – مع إسماعيل ومكي – جيلاً ثانيًا من المؤرخين المسلمين يمنح نفسه فرصة نقد رواية «الآخر» في وقائعها وتماسكها، قبل الدخول في دلالاتها. ويصل، عبر هذا النقد، إلى رواية موزّعة الدلالات في أكثر من اتجاه، متفاوتة من حيث نسب اليقين في عناصرها، فلا تعود تصلح مرتكزًا لهويّة ثابتة (مارونيّة) ممتدّة في صورة ثابتة أيضًا للآخر (المسلم – العربي). ولقد شدّدنا على أنّ هذه السمات للرواية التاريخيّة (وكنّا وجدناها، أول ما وجدناها، عند يوسف دريان) هي (عدا امتلاكها فرصة مبدئية لمقاربة الحقيقة التاريخيّة) شرط خروج المؤرخين من متاريسهم، لا إلى المجاملة التاريخيّة[٩٠] (وهي تلد، في نهاية الأمر، متاريس أخبث من الأولى وأكثر عنادًا) بل إلى الشك في الذات، خيرها وشرها، وإلى الشك، بالتالي، في وجود سمات مطلقة لصورة الآخر، لا تنتهي – علنًا أو ضمنًا – إلاّ إلى ضرورة استتباعه أو تدميره. هذه النسبيّة المعمّمة هي شرط البحث عن حقيقة تاريخيّة ما وشرط تحويل هذا البحث إلى حوار في نطاق الحقيقة.

لم يخرج هذا التحليل إذن عن مواجهة المؤرخين المسلمين لدور الأصل في تواريخ أندادهم المسيحيين. فلم يعرض للوقع الذي يخلّفه في نصوص المؤرخين المسلمين تصوّرهم لأصلهم هم. وأشرنا إلى أنّ إيفاء هذه النقطة حقها لا بدّ له أن يخرج بنا من ميدان التاريخ اللبناني إلى تاريخ الإسلام والعرب، في صورته عند المسلمين من مؤرخينا المعاصرين. وقد تحاشينا هذا الخروج لأسباب عدّة منها أنّه يضرب وحدة البحث. ومنها أنّنا نستبعد الوصول منه إلى نتائج مخالفة، في الجوهر وفي النماذج العامة للمواقف، لما توصلنا إليه في تحليلنا لفعل الأصل وصورة الآخر وبنية الزمن عند المؤرخين المسيحيين. ومنها أيضًا أنّ ولوج هذا الباب يقتضي إعدادًا خاصًا ما نزال مفتقرين إلى العديد من مقوماته. ومنها أخيرًا أنّ بعض ما صدر مؤخرًا، عندنا، يحيط إحاطة غنيّة بجوانب من هذه المسألة (مسألة وقع الإسلام بصفته أصلاً على إمكانات الصياغة الفكرية عند المسلمين)[٩١]... ولو أنّ الإحاطة المذكورة تتناول حقولاً غير حقل الكتابة التاريخية.

---

٩٠. ينحو عادل اسماعيل مثلاً إلى «مجاملة» الموارنة والدروز معًا، أي إلى جعل «الظواهر السلبية» التي تخترق تاريخهم والعلاقات بينهم، ظواهر عارضة، مؤسفة، لا تمس الجوهر الثابت. فيبدو، في نصوصه، ان الميل «الطبيعي» إنما هو إلى الإلفة وحسن الجوار وما جرى مجراهما، أي إلى ما يبشّر بـ «الوحدة الوطنية» اللاّحقة، وكأن المؤرخ هنا «ضيف» يدخل تواريخ الآخرين بالتهذيب المنتظر منه حين يدخل بيوتهم.

٩١. راجع: أدونيس: **الثابت والمتحول**، ج ١ (**الأصول**)، بيروت ١٩٧٤ المقدمة، ص ٣٥–١١٤. أيضًا: شرارة (وضاح): «شبهة الفلسفة» في: **دراسات عربية**، شباط ١٩٨٠، ص ٢٤–٤٩.

٣. ثالث الأصول هو الإستغناء عن الأصل بالتراث، أو، اختصارًا، التراثية. ويتمثّل اعتماده في الإنتساب إلى وسط (تاريخي، ثقافي، إلخ...) لا يعبأ المؤرخ بتعيين بداية له، ولكنه يجد نفسه في إلفة معه أو يجد في نفسه استمرارًا له ولو ان حالة هذا الوسط الموصوفة في النص قد انقضت. يتقاطع هذا الموقف مع الموقف السابق، على أكثر من صعيد. ولكنه يختلف عنه باستبعاد عودة الأصل أو بإيلائها مكانًا ثانويًا في صياغة الزمن التاريخي وبافتراض نوع من التجانس في هذا الزمن، ناجم عن استمرار هويّة واحدة للوسط «تحتوي» التغيير وتمنعه من التحوّل إلى مغترب للمؤرخ ولكنها لا تبيده. وقد رأينا ضربين من هذا الموقف عند أسد رستم وعلي الزين. ورأينا أن تعاقب الأحداث، في إطاره، هو (عوض ان يكون استعادة) تعاقب مرخى العنان، لا يشدّ عناصره ويحيلها إلى «سياق» إلّا هذا الإنتساب العام إلى وسط أليف. هذا الموقف هو امكان معروض على مؤرخي الطوائف التي لا تحدد لبنان مكانًا لأصلها (الديني أو السياسي) أو لا تحصر هذا الأخير فيه. وهذه حالة جميع الطوائف اللبنانيّة، باستثناء الموارنة والدورز. فالملكيون مثلاً أقرب إلى نشر ولادتهم (بصفتهم طائفة إقليمية، لا بصفتهم كنيسة واسعة الإنتشار) على سوريّة الطبيعيّة كلها. وقد يعبرون إلى العروبة عبر «وراثة» قبائل سورية المسيحيّة ذات الأصل العربي، التي انضمت إلى الفتح الإسلامي عند حصوله (وبخاصة الغساسنة)، وقد لا يجدون أنفسهم أيضًا غرباء عن الوسط التاريخي العثماني لمكانتهم ومكانة كنيستهم من هذا الوسط[٩٢]. وحالتا السنّة والشيعة، على هذا المستوى من العموميّة، مشابهة لحالة الملكيين، فهم أيضًا ينشرون أصلهم على أصقاع أوسع من لبنان أو خارجة عنه. لكن تواجد السنّة القديم في الساحل اللبناني وانتسابهم، من حيث المذهب إلى الدول الإسلاميّة التي حكمته اسميًا وفعليًا دون

٩٢. أما عن الدروز، فثمة بالطبع دروز جبل حوران والأقلية الفلسطينية. ولكن الحداثة النسبيّة لنشأة التجمع الدرزي هناك (بعد معركة عين دارة سنة ١٧١١) والآثار المتبقية من الصراع القيسي اليمني، إلخ... تحفظ للطائفة اللبنانية مقام القطب. وقد تراخى اليوم التأثير السياسي المتبادل بين التجمعين عما كان عليه، في عهد الإنتداب (عهد «دولة» الدروز و«ثورتهم» في سورية). رغم ذلك عرف الحزب السوري القومي بعض الإنتشار في صفوف الدروز. وأما الملكيون، فما زال بطريركهم هو الوحيد من بطاركة الطوائف المسيحية اللبنانية المقيم في سورية. وكان مؤسّس الحزب السوري القومي منهم، وتركزت معظم قوته في المناطق التي يكثف فيها تجمّعهم.

وأما الانتساب إلى العرب (عرب سورية) من حيث العرق، فنلاحظه، بخاصة، على مستوى الأسر. يتبيّن مثلاً أن معظم الأسر المسمّاة بالحورانية (أي التي جاءت من حوران، على ما يبدو، في مطلع القرن السابع عشر) في مرجعيون والقرى المحيطة بها، تنسب أصلها إلى الغساسنة. خوري (حردان): **الأخبار الشهيّة في أصول العائلات المرجعيونية والتيمية**، بيروت ١٩٥٦، ص ٣١١ وما بعدها، ومواضع متفرقة من الكتاب.

انقطاع يذكر من نهاية الحروب الصليبية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، هما (أي التواجد والانتساب) مبرّر صياغة تاريخية لتراث سني لبناني يبرز من موقع خاص (هو موقع السلطة «لبنانية» الطائفة الحاليّة دون أن يمنع خروج أصلها عن النطاق اللبناني[٩٣]. أما الشيعة فإن أصلهم خارجي أيضًا. ولكن افتقارهم، في الخارج، إلى «كنيسة جامعة» وإلى «سلطة - قطب» وأقدميّة وجودهم في جبل عامل وفي البقاع واكتشافهم «أهميّة» وجودهم القديم في جبل لبنان (سكانًا لمناطق منه وحكامًا لمناطق أخرى) تتيح لهم ما يسمّيه مؤرخهم «البحث عن تاريخنا في لبنان» أي حصر تراث موحّد للطائفة السياسيّة ومؤكّد لانتمائها المديد إلى «الوطن». هذا الإنتماء الوطني، بفعل تراث من التواجد لا تضطلع العقيدة ولا العرق فيه بأية فعاليّة خاصة، ينازعه، بطبيعة الحال، الإنتماء الآخر، الأصلي والأشمل. وهو، في حالة الشيعة، الانتماء إلى الإسلام بعامة وإلى العرق العربي أو إلى حضارة عربيّة تنزع صورتها إلى الحلول محل العرق في تسمية الأصل. على أن هذه المنازعة ليست أمرًا خاصًا بالشيعة. فقد ينفجر الأصل - بسعة انتشاره وقوة جذبه - بوجه التراث المحلي، في أيّة حالة من الحالات السابقة الذكر. وبين أكمل هذه الإنفجارات تبلورًا نظرية «قوميّة الأرض» السوريّة التي صاغها الملكي أنطون سعادة وتوقفنا عندها قليلاً في مطلع هذا البحث.

٤. رابع المواقف المعتمدة من الأصل هو الموقف النقدي. وهو الموقف الذي يقترب منه أولئك الذين يجمعون إلى اعتماد الأصل الطائفي أو اعتماد التراثية موقفًا نقديًا من تقليد الطائفة، طاعنًا في وحدته التاريخيّة، مشككًا في وجود نواة جوهريّة لصورة الطائفة التاريخيّة خالية من التناقض وبعيدة عن التغيير (دريان مثلاً). وهو أيضًا الموقف الذي تؤول إليه المقاربة «العلمية»... أي تلك التي تضع نفسها خارج اي انتماء طائفي مسبق، فتحقّق المصادر وتحبك الرواية التاريخيّة على الموثوق منها وتستبعد ما كان في الروايات السالفة قائمًا على مجرّد النزعة إلى التحامل على الآخر أو إلى تجميل صورة الجماعة بإخضاع ماضيها لمعايير مسبقة أو إلى مجرّد ردّ التهم عنها... إلى آخر ما هنالك مما هو معروف من مبادئ «الموضوعيّة» ومن حدودها أيضًا في الكتابة التاريخيّة. ولا تستبعد هذه المقاربة لزوم جانب

---

٩٣. راجع: مقالات متفرقة لعمر عبدالسلام تدمري في مجلة **الفكر الإسلامي**، يكاد لا يخلو منها عدد من أعداد السنوات الأخيرة، ومدارها جميعًا نشر الإسلام التاريخي (مساجد وعبادًا وفقهاء ومحدّثين، إلخ...) على سائر البقاع اللبنانية. مع بعض التركيز في مقالات مستقلة على الجبل وعلى المدن المسيحية حاليًا.

راجع أيضًا: النقاش (زكي): **دور العروبة في تراثنا اللبناني**، بيروت ١٩٧٤. وهو عودة أخرى إلى محاولة استيعاب المسيحيين في الهويّة العربيّة وإقناعهم بأن التحديد الشائع بينهم لهويتهم إنما هو تحديد زائف.

الشك أو الترجيح حيث لا تتيح المصادر القطع ... ولا تستبعد أيضًا ملاحظة الفراغ حين لا تجد إلاّه في المصادر، ولو عرّض ذلك كلّه تماسك الصور التقليدية للجماعات للاختلال أو للتداعي. ولا تكون المقاربة «العلميّة» بمعزل عن تقاليد الجماعات المؤرخ لها، بل هي تواجه أوّل ما تواجه هذه التقاليد، وترسم سياقات تاريخيّة تقارن، قبل أية مقارنة أخرى، بما ترسمه هذه التقاليد، وتقوم على نقدها. وقد تقتصر – وهو ما نفعله هنا مثلاً – على تقصّي المسبقات المعيارية المترتبة على الانتماء، في هذه التقاليد، وعلى استخراج البنى العميقة لفكرها دون التعرّض مباشرة لمصداقية محتواها الوقائعي. على أن من الخطأ اعتبار المقاربة «العلميّة» أو النقديّة منبثقة من مجرّد الرغبة في الحقيقة وخالية من أي وقع لموقع المؤرخ من الجماعات التي يؤرخ لها. إذ لا بدّ أن يكون المؤرخ في مكان ما (في مكان ما من الواقع أو من الحلم) ليريد الحقيقة. وما يحفز إلى طلب الحقيقة، في مجتمع من طراز المجتمع اللبناني المعاصر، هو أن يفلح المؤرّخ في اقتطاع مكان مجرّد لنفسه مستقل عن خطوط الانقسام اللبنانية التي غذّت، وما تزال، خرافات الأصول. وأفعل هذه الخطوط هي بالطبع الخطوط الطائفيّة. فمن المواقع الطائفية المتقابلة، حينما توظّف فيها الهويّة، تنبعث رغبة المؤرخ في الاستحواذ على ما يستطيع من قيم التاريخ لجماعته وفي «إبادة» القيمة من تاريخ الآخر ما أمكنت الإبادة. (ولا نتوقّف هنا عند صنوف الإبادة الأخرى). ولما كانت الطائفة هي المكان الأهم للموروث فإن شرط الموقف النقدي، في التاريخ، هو انقطاع الهويّة عن الموروث. مؤدّى ذلك الاّ يعود المؤرخ يعامل التاريخ على انه رحم أفضل ثمراته «أنا» المؤرخ «المثاليّة» أي «نحن» طائفته «المثالية». والتسمية الأخرى لهذا الإنقطاع هي أن يتحوّل المؤرخ إلى «فرد»، أي، في الاصطلاح القبلي القديم، إلى صعلوك. نقول «صعلوك» ولا نقول «مواطن»، بمصطلح الثورة الفرنسيّة، لأن الثورة الفرنسيّة لم تحصل عندنا ولم تكرّس المجتمع «كائنًا أسمى» تتولّى «الدولة» تجسيده المجرّد. فلم يولد إذن هذا «المواطن» الذرّي ولم تولد له «إرادة» يواجه بها موروثه وإن اعترف بوجوده وعاناه بكل ثقله. هكذا لا يكون المؤرخ – الفرد عندنا وجدانًا، تستعاد فرديّته في كل وجدان آخر، وينتسب إلى «العقل الموضوعي» انتسابًا يضعه في «الكلية» عبر جميع الأنساب الجزئية. أي أن هذا الفرد – عندنا – لا يسعه القول انه هو القاعدة أو أنّه مآل تجريد من الجزئيّة جرى أشواطًا متفاوتة عند جميع الآخرين. بل انه هو – عندنا – الشذوذ أو الصعلوك. وهو، كما أشرنا، لم يسقط من غمامة. بل إنّه يجد أصله – هو الآخر! – في مكان اجتماعي غير قديم هو هذه الدولة الهشة (دولة الحاضر) القابعة على مفرق ما يخترقها من خطوط الصراع الطائفي، وذلك بمقدار ما

تنزع هذه الدولة ، في الواقع أو في المشروع ، إلى الإنفصال عن خطوط الصراع المذكورة[٩٤]. ينسج المؤرخ الطائفي خرافة طائفته تامّة غير مخرّقة . وحين يكتب المؤرخ – الفرد تاريخ لبنان يوصله منهجه أوّل ما يوصله إلى الخروق المستورة تحت خرافات الطوائف. وهو يستولي على هذه الخروق، لا على شيء «إيجابي» بالضرورة، في الماضي، أو أنّه، في الأقل، لا يعوّل على توزيع الماضي بين السلب والإيجاب. وكلما اتسعت الخروق توسّع مكان للحلم بمستقبل لا سابقة له : وذلك أن هذا المؤرخ ، على ما يظهر ، لا يبحث عن سوابق ولا عن أصول. وإنما هو يحلم بتحرير المستقبل من صور الماضي . لا يقول مؤرخو الطوائف ان التاريخ يعيد نفسه ، بل يقولون أكثر من هذا . يقولون إن مهمّة التاريخ هي أن يعيد نفسه . أما المؤرخ الفرد فيقول إن صور الإعادة في التاريخ ترسمها الخرافات التاريخيّة. وهو لا يردّ هذه الخرافات – ومعها نزعة الإعادة – إيمانًا منه بالتقدّم ، مثلاً. أو انه ، في الأقل ، لا يحتاج إلى مثل كبرى من هذا الطراز ، لا بدّ له من حلم راهن يكتب التاريخ انطلاقًا منه . ولكن صياغة هذا الحلم في مشروع يتناول المجتمع كلّه ويفرض تعبئة قوى ذات أهميّة لتغييره ليست بالأمر المفروض ، يحلم المؤرخ – الفرد ، دون ريب ، بمجتمع لا يحتاج ، في تنظيم نفسه إلى خرافات الموروث ولا إلى موروث الخرافات ، ولا يرسي «دولته» على صورة لأصل موروث . يحلم بهذا ، دون ريب ، ما دام لا يترك الخرافات لغطيطها المطمئن . لكنه لا يحتاج إلى المضيّ بعيدًا في صياغة الصورة الجديدة . فهذا ليس شأنه . وإنما هو يحلم من مكانه في

٩٤. من الواضح ان المؤرخين الماركسيين بعاد جدًا عن هذا التصعلك . فهم مع «الطبقة المسيطرة» ما دامت سيطرتها حائزة على «شرعيّة» المرحلة التاريخية و ... معادية لـ «الغرب» (من بيزنطة القرن السابع إلى فرنسا القرن العشرين !). ولنشدّد على أنهم لا يكتفون بتسجيل الغلبة بل يتماهون معها. ولما كانوا لا يجدون في هذا التاريخ «طبقات» منفصلة عن الدول والطوائف تحمل هذه الأوصاف ، فإنهم ينتهون إلى التماهي مع الدول الإسلاميّة ومع الموقف الطائفي الإسلامي في حاضره (راجع : ما سبق أعلاه حول فؤاد قازان). يستثنى من ذلك كتابتهم لتواريخ موضعيّة ينحون فيها ناحية المغلوبين (راجع : علبي ، أحمد : **ثورة الزنج** بيروت ١٩٦١) ما لم يكن لهؤلاء امتداد «غربي» في الحاضر : لا «مساندة» مثلاً لحركات التمرد النصرانية ...). نستثني أيضًا كتابتهم لتواريخ موضوعها الأيدلوجيّة (راجع : مروّة ، حسين : **الاتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية** جزءان ، بيروت ١٩٧٨ – ١٩٧٩) حيث يساندون بعض التيارات الخارجة على الأرثوذكسية ، لا كلّها . ويفوتهم دائمًا ان وحدة سلوك الدولة تجاه الخارج وسياستها الداخلية وايدلوجيتها ، إن لم تكن من المسلّمات ، فهي ، في الأقل ، فرضيّة جديرة بالبحث (ألا يكون ثمة علاقة بين صعود التعصب الحنبلي أيام المماليك والخطر الفرنجي – المغولي؟).

من جهة أخرى لا يقع في «التصعلك» ولا ، بالتالي ، في هامش الدولة المنفصلة ، مؤرخو «الوحدة الوطنية» ، بالمعنى اللبناني (راجع : ما سبق أعلاه حول عادل اسماعيل). بل هم يقعون في التوازن الطائفي أي في الدولة القائمة بما يثقل فيها وعليها ، وبما يبقيها مفتوحة على تيارات المجتمع المدني وعواصفه.

الهامش. الهامش الذي تدعه الطوائف وغيرها من قوى الموروث لاستقلال الدولة. ويقتضي الوصول إلى هذا الهامش، من المؤرخ، أن يكون هامشيًا هو نفسه... هامشيًا لوقوعه في هامش إحدى الطوائف (أي لكونه من صعاليكها) أو لوقوعه في طائفة هامشية، أو لأن إعداده جاء ثمرة لتضافر ظروف هامشي (سبق أن قلنا هذين الأمرين الأخيرين عن كمال الصليبي). ولا يستنفد تعداد الشروط، بالطبع، ما يكون عليه شخص ما. فما زال صحيحًا «ان فاليري مثقّف برجوازي صغير (...) ولكن كل مثقّف برجوازي صغير ليس فاليري»[٩٥]. لكننا نلاحظ ان هذا الموقع، بشروطه، هو عكس ذلك الذي ينتج، في الغرب، «المؤرخ الموضوعي». وقد قلنا ان المؤرخ – الفرد عندنا ليس مضطرًا إلى بلورة حلمه في مشروع للتغيير. إذ ان هذه البلورة تقتضي أن يضع المؤرخ أمله في قوة ما. ولا يضير المؤرخ ألاّ يجد هذه القوة ولا ألاّ يرى بارقة أمل في أن يتّسع الهامش الذي يحمل استقلال الدولة ويحمل المؤرخ معه. يكفيه أن يجد نفسه في هذا الهامش، وربما وجده يضيق وينذر بخنقه. يكفيه ذلك ليشعر انه غير سعيد، فيحلم، دون أمل، ويكتب، لا ليروي أحلامه، بل ليتعرّف إلى حقيقة الخرافات التي تحاصره.

---

٩٥. SASTRE (J.-P.): *Critique de la Raison dialectique* Paris 1960, p. 44

الفصل الرابع

أيدلوجيات الحرب الشاملة وسياسات الحرب المحدودة

لا يريد التصنيف السابق أن يقدم – ولو ايحاءً – صورة مبالغًا فيها لأثر أنماط الكتابة التاريخيّة في تنظيم – وتنميط – المخيلة الجماعية. هذا الأثر موجود. غير أن قياسه – إن أمكن الحديث عن القياس هنا – يقتضي استقصاء من نوع مختلف عما قمنا به وما يسعنا القيام به، في هذا البحث. تكفي الإشارة إلى أن حضور التاريخ قد ازداد شمولاً بتوسّط المدرسة وانه فاعل أيضًا في النص الأدبي – وعبره – وفي الصياغة السياسيّة وفي الخرافات الشفويّة التداولة وفي صور «الشخصيات» (الجماعات أو الأفراد) الداخلة في تكوين الهويّات المتسربة إلى كل تبادل أيدلوجي. ولا تتحمل الكتابة التاريخيّة، إلاّ بمقادير ينبغي تحديدها، مسؤولية التحريف الذي يطرأ على كل رواية تاريخية – من حيث التركيب ومن حيث الدلالة الغائية – حين يجري توظيفها في حقول رمزيّة مختلفة. على أننا، في ما خلا هذا التحفظ، لا نعرض هنا للكتابة التاريخية من حيث هي عامل في تكوين ضروب أخرى من الكلام بما تحمله من تمثلات وبما قد تولده من أشكال سلوك. وإنما نعرض لها من حيث هي – بأنماطها اللبنانية المعاصرة – مرايا – لا للماضي، إذ لم نعن إلاّ لمامًا بتحقيق الرواية على المصادر الموثوقة أو بالتحقّق من لزوم المؤرخ، في الصياغة والتأويل، حدودًا مشروعة – بل للحاضر...

في ما يعني هذا الحاضر، تقصينا للكتابة التاريخيّة، عند مؤرخي لبنان المعاصرين، سمات بسيطة غالبة، ترسم بتضافرها بنيتها الفكرية العميقة: مركزة القيمة في الجماعة ولفظ الآخر أو منازعته القيمة عند كل تقاطع تاريخي معه، النزوع إلى استعادة أصل يتمّ عنده تثبيت صورة الجماعة – والآخر – وبالتالي إلى مقاومة الزمن من حيث هو صيرورة، أي تحول وهشاشة وعدم، العمل على «ملء» التاريخ، حيث تصل إلينا صورته فارغة، إن بإيلاء المخيلة المصبوبة على قالب الأصل والاستمرار، مهمّة سد الفراغ (على صعيد المضمون) بما يناسب هذا القالب، وإن باستبعاد الشك والترجيح (على صعيد أشكال

الأحكام) وبادعاء امتلاك اليقين حيث يكون مرغوبًا فيه. هذه هي البنية الغالبة. وقد شدّدنا كثيرًا على التفاوت في اعتمادها وعلى وجود سواها، فلا مبرّر للعودة إلى ذلك. ولا نحتاج إلى مزيد من إعمال النظر للقول إن مثال الأصل هو، في هذه البنية، نقطة الدائرة، وان تعدّد الأصول المعتمدة هو مبدأ الإختلاف بين أنماط الكتابة التاريخيّة اللبنانية مناهجها ووجهاتها الأيدلوجيّة و – أحيانًا – مداراتها نفسها.

لا غرو ان تعدّد مثل الأصل لا يضير، في ذاته، امكان السعي، من جانب المؤرخ، إلى مقاربة «موضوعيّة» للذات وللآخر. لا ضير كبيرًا أيضًا في أن ينزع المؤرخ إلى ضبط المدار المختار لنصه على تمثله لأصله، أي في أن يكون فعل الأصل هو حافز الإهتمام... فيختار المؤرخ موضوعًا لبحثه تاريخ أسرته أو قريته أو طائفته... أو تاريخ لبنان... أو، أخيرًا، زاوية من تاريخ العرب أو الإسلام، من التاريخ الكنسي أو من تاريخ الفينيقيين[١]. وإنما «الضير» الذي أحصينا مظاهره، هو في استمرار هذا التماهي مع الأصل، داخل النص وفي الإنسياق معه بحيث يتقدّم على ضوابط الكتابة التاريخية. من حق الناقد أن يجد في هذا «ضيرًا»... على ألاّ يجد فيه عجبًا. فلا ننسَ ما سبق التنبيه إليه من أن «ضوابط الكتابة التاريخية» هذه لا تقطف من عالم «الكليات» المفارق لعوالم الأصول الجزئية...

---

١. ليست العلاقة بين هذه الدوائر مجرّد علاقة هندسيّة بين دوائر وحيدة المركز. بل إن الإنتماء إلى أكثر من واحدة منها، كثيرًا ما يتسبّب، عند المؤرخ الواحد، في صراع بين الأصول. ها هنا لا يعود المؤرخ يجادل مؤرّخين آخرين ذوي انتماء طائفي أو قومي آخر مثلاً. ينفي الأب فيليب الخازن أن يكون الموارنة سكنوا كسروان قبل خرابه سنة ١٣٠٥. ويرى ان كسروان الذي خرّبته جيوش المماليك في ذلك العام لم يكن كسروان اليوم بل «الشوف والمتن والقاطع وجرودها». وينتهي إلى «ان كسروان بحدوده الحالية أي من نهر الكلب جنوبًا إلى جسر المعاملتين شمالاً، ومن شاطئ البحر غربًا إلى صنين شرقًا، لم يكن مأهولاً عند حدوث موقعة عين صوفر وما يتبعها». كان أحراجًا! ثم يسأل «متى بدأ كسروان أن يؤهل؟» ويجيب. بعد الفتح العثماني عام ١٥١٦. ومن جاءه أولاً؟ الشيعة والسنة والدروز، لا الموارنة، كان العسافيون يخفرون السواحل، منذ الخراب، وكان آل حبيش وآل الخازن كواخيهم. ولكن الموارنة لم يكونوا قاطنين كسروان أيام العسافيين. متى بدأوا يأهلونه؟ سنة ١٥٩٨ وهب يوسف باشا سيفا أبا نادر الخازن مزرعة كفرذبيان. مذ ذاك «تابع الخازنيون مشترى أملاك كسروان من المتاولة والتركمان وبدأوا يستقدمون الموارنة ويحلونهم فيه ويمدونهم بحمايتهم حتى أصبح تدريجًا مارونيًا صرفًا ولا يزال».

الخازن (الأب فيليب) **كسروان عبر التاريخ**، حريصا ١٩٧٠ ص ٣٠–٣٧.

هكذا يضرب المؤرخ الخازني صفحًا عن كل التمسك الذي رأيناه عند المؤرخين الموارنة بأنهم كانوا هم سكان كسروان القدماء، بل إنه يخليه من السكان طيلة قرون «ظن» الآخرون انه كان مأهولاً فيها. ويجعل الذي خرب كسروانًا آخر. هذا كله ليصير آل الخازن – في نهاية القرن السادس عشر! – مؤسّسي الوجود الماروني في كسروان! هذا في كتاب يرد فيه الخازن على من شاؤوا إحياء ذكرى طانيوس شاهين. حين يحسب الماروني انه مهدد في لبنان يقول انه هو اللبنانيون، وحين يشعر الخازن انه في خطر بين موارنة كسروان يقول إنه هو موارنة كسروان. هذه كيمياء الأصول وهذا سحرها.

وأنها ، في مجتمع من طراز المجتمع اللبناني بخاصة ، تقع ، هي الأخرى ، في « أصل » ، أو (إن وجدنا اللفظة غير مناسبة هنا) ، في موقع قد يكون أكثر المواقع جزئية وهامشية ...

« الضير » إذن هو في صورة الحاضر التي تعكسها مرآة هذا التماهي المفرط مع الأصول . مع أصول الطوائف (وهي صور راهنة) بالدرجة الأولى . حين يتحوّل المؤرّخ إلى جامع تحف عُظامي ، همّه أن يشدّ نحو صندوق طائفته ما يخرج من تحت أي ركام ومقياس القيمة عنده هو القدم المقرون بالثبات وصورة الآخر الثابتة عنده هي صورة اللص المتربص بصندوقه أبدًا... حينذاك لا يعود يتوانى هو نفسه عن السرقة . ويعدّ نفسه (أي جماعته) للجوء إلى العنف (هجومًا أو دفاعًا) ويستدرج عنف الآخر أيضًا . ويزداد الوضع خطورة حين ينتشر « عظام التحفيّين » هذا على فرقاء عدة بحكم « التعايش » . ولا يعود فاعلاً إعلان الهدنة (وهو ما يفعله أنصار « الوفاق » من المؤرخين) بالقول إن ما في الصناديق كلها ملك للجميع ، وإنما هي مودعة صدفة في بيوت متعدّدة ... أو إن لكل أن ينام مطمئنًا إلى سلامة صندوقه ما دام الجميع أغنياء جدًا ... وان النوم المطمئن لم تنقطع هناءته أبدًا إلاّ منذ أخذ « الغرباء » يوسوسون ... لا تعود هذه الإعلانات فعّالة ما دام كل فريق يعرف من « جردة » الآخر ان عليه لزوم جانب الحذر ... أو الإعتراف في « جردته » ، طمأنة للجيران ، بأن صندوقه فارغ إلاّ من بعض النفايات ...

تعدّدية الاحتقار

هذا هو الوضع . ولا نصفه لنقترح مخرجًا . بل لنقول إننا نعثر عليه في حقول أقرب إلى المسؤولية عن حاضر المجتمع برمّته من الكتابة التاريخيّة . ونكتفي بمثل وحيد ، ولكنه جامع ، في الحرب الأهليّة الراهنة ، صدرت عن « مؤتمر البحوث اللبنانية » في « جامعة الكسليك » كراسات بعضها غير مرقّم وبعضها مرقّم تحت عنوان « القضية اللبنانية »[٢] . ولا يجد القارئ صعوبة في لحظ التطابق بين المنطق العام لهذه الكراسات (برغم تباينها ، بعض التباين في ما بينها) والمنطق العام لسلوك المنظمات المسيحيّة المقاتلة في الحرب (برغم بعض الاختلاف أيضًا في المواقف بين تنظيم وآخر وبين مرحلة من الحرب وأخرى) . أهم ما استوقف في هذه الكراسات ، واستعيد في نصوص غيرها ، وأثار جدلاً واسعًا هو شعار « التعدّدية الحضاريّة » . وهو تسمية سجالية لما رصدناه هنا عند المؤرخين وسميناه تعدّد الأصول . يضع

---

٢. راجع : هنا مكتبة البحث .

هذا الشعارتسه في مواجهة «لبنان الواحد الديمقراطي العربيّ» الذي رفع لواؤه على الضفة الأخرى. وتتخذ «التعدّدية» لنفسها في مواجهة «الهويّة الواحدة» مبررًا خلقيًا هو «قبول السوى ولو مختلفًا» يستعاد في مواضع عدة من الكراسات، ويبرره أحدها بالقول إنّه «ينطوي على قيمة خلقية رفيعة» وبأنّه لا معنى للإصرار على الوحدة الوطنية «بمعنى الانصهار ومحو التعددية مع العلم أنّ هذا الإنصهار مستحيل لأنّه مغالبة للطبيعة التي هي الأقوى، ومع العلم أنّ هذا الإنصهار ليس بذي قيمة تقدّميّة أسمى من قيمة ما يعرف «بالوحدة في التنوع» L'unité dans la diversité[٣]. يحمل هذا الشعار كل حلى الجدّة التي ما يزال يرفل فيها ما سمّي في الغرب بـ «الحق في الاختلاف» وهي الذي ينزع هناك إلى نخر وحدانيّة «الدولة — القوميّة» وفضح القصور الذي تنطوي عليه المرادفة ما بين الديمقراطية والتعدّدية السياسية. ولكن إجالة النظر في الكراسات تظهر، دون مجال للبس، كم هي زائفة هذه الحلى. فما تحت الشعار الغربي هو الاعتراف بالمساواة بين النظم الثقافيّة، من حيث القيمة، (وبين الأجيال، وبين المناطق، وبين اللغات أو اللهجات، وبين الجنسين) ما دام أصحاب كل نظام يعيشونه على أنّه قيمة يريدون تجديدها ولا يرغبون في التنازل عنها. هذه المساواة في القيمة تجعل من غير السائغ العمل على سحق نظام ثقافي ما لدمجه عنوة في نظام آخر (أو على سحق قيم المراهقين مثلاً لإلزامهم عنوة بقيم «الراشدين»). أي أنّ «قبول السوى» منطو على اعتباره مكافئًا لـ «نحن» وأنّ الرغبة في احترام اختلافه منطوية على الاقتناع بوجود قيمة لا يعوّض فقدانها في خصوصيته. وينتسب هذا الموقف انتساب المواءمة والامتداد إلى موقف عالم الإناسيات الذي يرى أنّه ليس في الحضارة الأوروبيّة ما تحسدها عليه حضارة «الإنكا» أو «البوشمان»... وينتسب أيضًا إلى رفض التمييز العنصري ورفض مبدأ «التمدين» بالاستعمار، إلخ...

يصعب العثور في كراسات الكسليك على ما يرادف هذا الإطار النظري لشعار «قبول السوى ولو مختلفًا». فأول ما يخطر للمهتم هو البحث في الكراسات المذكورة عن صورة هذا «السوى» الذي يتعهّد أصحاب الكراسات بقبوله ويريدون منه أن يقبلهم. ولا ضرورة للتوقف عند النوايا السياسيّة التي تنسبها الكراسات إلى «المسلمين» بعامة. فلا يغيّر من الأمر شيئًا أن لا تكون هذا النوايا — وما دلّ عليها من مواقف أو أشكال سلوك أو مشاريع معلنة —

٣. «مذكرة صادرة عن اللجنة السياسية المنبثقة عن مؤتمر البحوث اللبنانية — الكسليك حول أربع صيغ جديدة ممكنة لبناء لبنان الجديد» — (كراس غير مرقّم)، تشرين الأول ١٩٧٦، ص ٧.

غير مناسبة على الاطلاق لأصحاب الكراسات. وإنما الأمر هو ما تراه الكراسات سمات لما يسمّيه أحدها- «الشخصيّة الأساسيّة» و «الأرختيب الإثني»[٤] لجماعة المسلمين. وتكفي العناوين وأوائل الفقرات التي يحمل فيها الكراس المذكور شخصيّة المسلمين الأساسيّة مبتدئًا بالله ومنتهيًا إلى العروبة. فعنده ان «إله الإسلام هو إله السطوة والبطش» وانه «كما صورة الله، كذلك صورة الإنسان» وانه لا حريّة في الإسلام، بل تنبع علاقة الإنسان بربّه «من القدر المحتوم القاهر»[٥]. وعنده انه لما كان «المجال المأساوي في الفن» توجده الحريّة «المرتبطة بالشعور بالذنب (...) النابعة من عمق تحطم الذات البشرية ومن الخطيئة الأصليّة (...) [التي] هي المولدة الحضارة والعمران والفن» فإنّ الإسلام لم يعرف «الروائع» الفنيّة على اختلافها[٦]. وعنده أنّ «الدم المراق في الفكر الإسلامي (...) لا يهدأ إلاّ بارتوائه بدم آخر»[٧]. وعنده أنّ الآخرين، في الإسلام «أعداء، إذا كانوا من دين آخر (...)»[٨]. وعنده أن لا حبّ في الإسلام (بين الجنسين) بل «شبق غرائزي واستغلال «قومي» لجسد إنسان – هو المرأة – أصبح **إنتاجيًا وطنيًا** ومنبعًا لإكثار النسل وتقوية الأمة (...)»[٩] وعنده أنّ «ولاء المسلم لا يمكن أن يكون إلاّ للأمة الإسلاميّة. فلا قيمة للوطن إلاّ بارتباطه بالدين»[١٠]. وعنده أنّ «العروبة هي الإسلام»[١١]. وعنده أنّ اللغة العربيّة، وهي «كرنفال» كالعروبة نفسها «زادت في مرضيّة العقل العربيّ ودفعته إلى الانحرافات التالية التي لن يمكنه التخلّص منها:

«١. انه **عقل غيبي**، مغرور طفولي في حماسه، سخيف في كبريائه، ساذج في ادعاءاته وامتداحه لصفاته ولعظمته.

«٢. عقل سلفي يتطلّع فقط إلى الماضي وإلى مقابر الزمن (...) لا يجرؤ على قرع باب المستقبل بطريقة ثورية بروميثية وعلى دخول التاريخ للمساهمة في ثوريته. لذلك تكثر فيه المحرمات والممنوعات (التابو).

---

٤. **لبنان المستقبل من الانصهار السياسي إلى الانشطار النفسي والجغرافي**، القضيّة اللبنانية، الكراس رقم ١٢، ١٩٧٦، ص ١٠ و ١٣.
٥. م م، ص ١٩ – ٢١.
٦. م م، ص ٢١.
٧. م م، ص م.
٨. م م، ص ٢٤ – ٢٥.
٩. م م، ص ٢٧.
١٠. م م، ص ٢٨.
١١. م م، ص ٣٠.

«٣. عقل ما زال في مرحلة **الشعوذة والسحر**. سحر الكلمات وشعوذة اللغة. لذلك كل الواقع يتحقق عنده في رنة الكلمة فقط، وما همّ ان كانت معطيات هيكلية اللغة ذاتها لا تعطي إلاّ العقل المتخلّف. فأي عقل هو هذا الذي يكون فيه الفاعل مستترًا وجوبًا أو جوازًا، لتضيع المسؤولية (المؤامرة، المخطط، الصهيونيّة...)، أي عقل هو هذا الذي يبني عمارته الفكرية على الفعل الماضي. بنية اللغة العربية تقوم على الماضي – المضارع. أما الحاضر فغير موجود. لذلك لن يعرف ثورة حضارية تقنيّة أو فكريّة حقة. حتى ان الفعل الماضي لم يدخل مجرى التاريخ بل إنه بقي ناقصًا وهذا شيء رهيب كيف ان الماضي لم يكتمل بعد؟ أيمكن أن يقبل العقل بهذا الخلن؟ فعل ماض ناقص»[١٢].

بعد ذلك يصل صاحب الكراس إلى «كرنفال الوحدة العربيّة، كعبة الأصنام الجديدة» فيشدّد على ان «وحدة المؤمنين» حلم «يدفع بالوعي العربي الكهل إلى عالم مستحيل»[١٣]. ويرى في العروبة «عصبيّة دينية» و «عنصرية جديدة» و «امبريالية توسعيّة تعسفيّة جديدة» و «جاهلية جديدة»[١٤]...

طبعًا نجد في مواجهة هذه الصورة، «شخصية أساسية» للجماعة المسيحيّة، لا ريب في ان الطوباوي شربل نفسه كان أبعد الناس – لتواضعه – عن نسبتها إلى نفسه. فكيف يجعلها

---

١٢. م م، ص ٣١ – ٣٢. ولا بدّ من تصويب هنا، ولو ان ما يقوله صاحب الكراس فحش ظاهر. فالفاعل المستتر يتيح عدم تكرار المبتدأ، مثلاً، لأنه هو نفسه المبتدأ. فتقول: «فلان ذهب» ولا نقول «فلان ذهب هو». ولا يختلف هذا التركيب عن التركيب الفرنسي Tel est parti إلاّ بأن المبتدأ العربي يسمّى فاعلاً بالفرنسيّة. ولا علاقة للأمر بأية مؤامرة بل هو اقتصاد في التركيب حبذا لو لازمه صاحب الكراس في الافتراء. ثم ان المضارع، بالعربيّة، هو الصيغة المنوط بها التعبير عن الحاضر. فتقول: فلان يمشي. ويفهم السامع، أيًّا كان أرختيبه، ان فلانًا يمشي الآن. فإذا قلت «انه يمشي كل يوم»، أحلت زمن فلان كلّه إلى حاضر! ولا اختلاف بين هذا وما يسمى صيغة الحاضر» بالفرنسية أو بالانكليزية. أما الفعل الناقص فيدل على عدم اكتمال الفعل أو عدم انقضاء الحالة في الماضي (إذا كان ماضيًا). فنقول «كان فلان يمشي حين رأيته». وتقصد انه لم يكن، في تلك اللحظة الماضية، قد توقّف عن المشي بعد. ولا يختلف هذا عن قولك بالإنكليزية when I saw him he was walking وتسمّى هذه الصيغة بالإنكليزية The past continuous أي الماضي المستمر.... («شيء رهيب»، أليس كذلك؟) أما بالفرنسية فتسمّى l'imparfait، أي الناقص!...
بقي «سحر الكلمات وشعوذة اللغة». وبين ضحاياها صاحب الكراس نفسه. تتجلّى شعوذة اللغة في أسئلة من الطراز الذي رأيناه: «أيمكن أن يقبل العقل بهذا الخلف؟ فعل ماضٍ ناقص». وأما «سحر الكلمات» فهو هنا سحر الكلمات الأجنبية. حين يكتب الرجل «عقدة الحيّات» يضع أمامها لمن فاته ان يفهم.
قد لا يكون في الأمر ضرر. ولكنه حين يكتب بالعربية «علم اللنغويستيك» يضع هنا أيضًا بالفرنسية لئلاّ يضيع شيء من سحرَ الكلمة، في رسمها اللاتيني، أو من سحر «العلم» الذي رأينا تضلع الكاتب من بعض جوانبه. م م، ص ٣٥ و ٣٢.

١٣. م م، ص ٣٣.

١٤. م م، ص ٣٣ – ٣٤.

شخصيّة أساسيّة و «أرختيبًا» أي صورة تجمع قدم الأصل إلى الثبات على الزمن، للجماعة الطائفية برمتها. في غمرة الحرب الأهليّة، يضم صاحب الكراس الأناجيل الأربعة إلى رف «علم النفس الإجتماعي» في مكتبته ويضع لها عنوانًا جديدًا: «شخصيّتنا الأساسيّة». ليس هذا مقبولاً، بالطبع. وما يجعله تدبيرًا غير مقبول أسباب كثيرة منها انه يهين يسوعًا إذ يجعله «أرختيبًا» لصفيف من طراز صاحب الكراس[١٥].

على أي حال، لم يكن ثمة من مبرّر لاستعادة هذه السبحة من «الخطايا في حق العقل» (لا في حق المسلمين)، لولا ان فيها أوسع صور «السوى» انتشارًا في النصوص القائلة بـ «التعدّدية الحضارية» وبـ «قبول السوى ولو مختلفًا». فهذا القول موجود – بفحواه – في الكراس نفسه[١٦]. وفحوى الكراس، بدورها، موجودة في أكثر الكراسات الأخرى – وإن بعبارات أقل صفاقة – وماثلة في النشرات والصحف. ثم ان صورة المسلم التي يستخرجها هذا الكاتب من «تفقهه» بعلوم الدين الإسلامي وتاريخ الحضارة الإسلاميّة وعلوم اللغة العربيّة وتاريخ العرب الحديث، إنما هي نفسها تلك التي يدعي مؤرخون من طراز ضو، استخراجها من التاريخ. وهي، بانتشارها، الصورة التي تعين على «إجلاء» الآخر عن أيّة أرض مشتركة لا على قبوله مختلفًا. فحقلها هو الحرب على أي اختلاط بين مياه الذات ومياه الآخر (وهو ما كانته الحرب الأهلية الأخيرة) وليس قبول الآخر. مع صورة هذه معالمها لا يعود «القبول» واردًا إذا كانت أولى درجاته المغامرة بالنظر في عيني الآخر وبالإصغاء إلى كلامه، وذلك ان جوهر هذه الصورة هو ما سبق لنا قوله حين عثرنا عليها في النصوص التاريخيّة: حصر القيمة في أصل الجماعة (ها هنا: «شخصيتها الأساسيّة») ولفظ الآخر، من حيث أصله أيضًا، إلى خارج القيمة، بله إلى الشرّ المحض.

مساواة الظرف القاهر

لا يقل دعاة «الإنصهار» اللبناني انغلاقًا عن دعاة «التعدّدية الحضاريّة». والانغلاق هو، في الحالين، انغلاق في وجه الفارق ورفض لتقبله. على انه يتبع، في حالة الإنصهاريين، ترسيمة غير التي وصفناها للتو. فالفارق هنا لا يُحفر، كما في الحالة الأولى،

---

١٥. راجع: أبعاد الشخصيّة لأساسيّة المسيحيّة في: م م، ص ١٩ و ٢١ – ٢٣ و ٢٥ – ٢٨ و ٣٠.
١٦. م م، ص ٩ – ١٠.

إلى حدّ جعله هوّة يستقيم عبرها التراشق لا الحوار. بل إن الإنصهاريين ينحون إلى محوه من حقل إدراكهم، أو إلى حصره في زاوية هامشيّة من زوايا الآخر. على انه يبقى ماثلاً عندهم، من حيث هو مرفوض. وذلك ان «الصهر» لا يؤول إلى «مادة» جديدة، يمتزج فيها، إلى غير فكاك، عنصر الأنا وعنصر الآخر. بل إن «الصهر» لا يعدو أن يكون إدخال الآخر في عنصر الأنا وتحويله إليه. والعنصر المقصود هنا هو العنصر «القومي»، بكل ما يتصل به في الحقلين الثقافي والسياسي. هكذا لا يستبقى من الفارق إلاّ اختلاف الدين. ولكن هذا الاستبقاء نفسه له ثمنه. فدين الأنا هو، هنا أيضًا، دين الحق، دون سواه، وهو أحق أن يتخذ مصدرًا للشرع كله، في الجماعة المنصهرة، لولا واحد من أمرين يتراوح بينهما المجتهدون:

١. إنّه قد بلغ من عظمة الإسلام انه ارتضى للآخر (لأهل الكتاب، دون سواهم) أن يبقى على دينه. ولكنّه خص جماعة المسلمين بالحق في السلطان ولم يجعل الكتابيّين شركاء لهم، منتمين وإياهم، إلى السويّة نفسها من حيث الحق في ولاية الأحكام، بل جعلهم في الذمّة الإسلاميّة. ولم يكن للذميّين أن يرفضوا هذا الوضع من حيث الأساس، ولا هم رفضوه، تاريخيًا، وإن كانوا قد احتجوا (ومعهم الإمام الأوزاعي) على سوء تدبير البعض من الولاة المسلمين. هكذا يكون الإسلام نفسه قد وضع حدًا لسلطانه على الكتابيين ووقف عنده، وهو إيلاؤهم الحق في البقاء على دينهم، مع احتلال المكانة المترتبة على هذا الحق. فيكون الإسلام هو مصدر استبقاء الفارق ومصدر الحق فيه. ويكون لجماعة الذميّين التمتع بهذا الحق وعليهم واجب الوقوف عند حدوده. فهم، بصفتهم جماعة، ليسوا **مصدرًا** لأي حق.

٢. إن جماعة المسلمين في لبنان، تقديرًا منها لحالة التوازن بين الجماعتين في المجتمع اللبناني، وحفظًا لوحدة المجتمع المذكور، قد ارتضت أن يكون السلطان شراكة بينها وبين جماعة المسيحيين وتنازلت عن حقها في احتكاره. لا يؤول هذا التنازل، بالطبع، إلى القبول بحكم مسيحي. وإنما يؤول إلى البحث عن قاعدة مشتركة للسلطة، لا تكون مسيحيّة ولا مسلمة (لا تكون هي الطائفيّة، بالتالي). هذه القاعدة يجدها المسلمون في القوميّة، أي في هويّة ثقافيّة – سياسيّة، يحفظ اختلاف الدين، في إطارها، دون أن يكون الدين عنصرًا من عناصرها. أيّة قوميّة؟ لا يرضى المسلمون أن تكون هي القوميّة اللبنانيّة، إذ لا يكون المسيحيون قد تنازلوا لهم عن شيء في هذه الحالة. ففي مقابل تنازل اسلامي يتصل بالسلطة،

لا بدّ من تنازل مسيحي يتّصل بالهويّة. عليه يقترح الإسلام السياسي على المسيحيّة السياسيّة أن تنضوي في الانتماء القومي العربي. أي انه يقترح عليها نبذ «اختلافها» عن كتلة يستعيد الاسلام صفته الأكثرية فيها. وهو يتوسّل إلى ذلك القول إن هذا «الإختلاف» غير قائم أصلاً (وحدة الثقافة، وحدة المصالح، إلخ...) وان ادعاء وجوده ليس إلاّ وهمًا أو تعصبًا... فلا يجوز أن يقبل من المسيحيين تصوّرهم هم لل «فارق» الذي يميّزهم عن المسلمين. هكذا يستعيد الإسلام السياسي نفسه مصدرًا أوحد لمحتوى «الحق في الإختلاف» ولهويّة الآخر. وليس الإنصهار، هنا، إلاّ أن يأوي الآخر، بآخريته، إلى عنصرنا نحن. حتى إذا لم يسلّم هو، بهذه الضرورة، حق لنا تذكيره بأن تنازلنا عن حكمه، إنما كان تنازلاً عن أمر في جوهر المعتقد، واننا ما زلنا نملك أن نستعيد للدين كمال صورته... ولا ريب في أن هذا – أي العودة إلى الوضع الموصوف في النقطة الأولى – هو، عند الملوّحين، أمثل الحلول[١٧].

نتعرّف، في السطور السابقة، على الخطوط العميقة التي ترسم صورة الآخر والصلة به في نصوص المراجع الأيدلوجيّة السنيّة، خلال هذه السنوات الأخيرة. لا نجد النزعة التي تنبثق منها هذه الخطوط في كلام القيادات السياسيّة السنيّة الموسومة بالتقليديّة. ولا نجدها أيضًا في الكلام الشيعي سواء أصدر عن المراجع الأيدلوجيّة أم عن القيادات السياسيّة للطائفة، وهي متلازمة – جزئيًا – عند الشيعة، أكثر من تلازمها عند السنّة. وينمّ غياب النزعة المذكورة عند الشيعة عن لزوم لوضع «الطائفة السياسيّة»، أي لمنطق الكيان السياسي اللبناني، يتبعه عزوف عن استلهام الدين الإسلامي نفسه، بصفته مصدرًا للسلطة ولشكلها. ولا مناص من الرجوع لفهم هذا الإختلاف، إلى الفارق بين وضعي الطائفتين، في إطار الإسلام العربي اليوم، مضافًا إليه الفارق بين وضعيهما، في الاسلام العثماني، عشيّة إنشاء لبنان الكبير وغياب النموذج التاريخي لسلطة دولة مارسها شيعة لبنان، باسم الإسلام، أو كانوا شركاء فيها. أما الطاقم السياسي السني فيعود استنكافه عن وضع ممارسة السلطة في إطار أيدلوجيّة إسلاميّة إلى أنه قد تحمّل، منذ الثلاثينات، جزئيًا، ثم منذ الإستقلال، بصورة تامّة، عبء القبول بتحوّل الإسلام السنيّ، في لبنان، من دين للسلطة إلى طائفة سياسيّة.

---

١٧. سيرى القارئ، في الصفحات التالية ان هذين الموقفين هما اللذان يعرضهما، من حيث الفحوى، حسين القوتلي تباعًا في مقالته التي ستتناولها. يعرض الأول على انه موقف الإسلام الأصلي والثاني على انه الموقف الذي توصل اليه المسلمون اللبنانيون تنازلاً.

وهو تحوّل لم تكن المراجع الأيدلوجيّة ذات دور بارز فيه[١٨]. بل هي واكبته بفتور. فلم تبذل جهدًا يذكر لصياغة تبرير له في إطار نظرية الحكم الإسلاميّة. وكان هذا الصمت مؤاتيًا للإنذار بالإرتداد عليه، حين بلغت المواجهة على اقتسام السلطة أوجها في الحرب الأهلية. وكان الدور السياسي للقيادات الأيدلوجيّة الإسلاميّة قد أخذ يعظم، منذ مطلع السبعينات، في سياق معقّد من صعود الإستقطاب الطائفي.

عاد التلويح بنظريّة السلطة في الإسلام إذن، على انها ملاذ يرتدّ إليه المسلمون، ويردّون معهم جماعة المسيحيين إلى محلها القديم، إن هي تصلّبت على امتيازها الراهن. ويختار أصحاب كراسات «القضيّة اللبنانيّة» نصوصًا اسلامية يعيدون نشرها، هي فعلاً أقرب النصوص إلى تغطية المسافة كلها بين موقعين متقابلين في الوعي الإسلامي: موقع المسلمين في ظل الغلبة المسيحيّة (وهو موقع المحكوم الذي يرفضونه) وموقعهم في ظل الدولة الإسلاميّة (وهو موقع كمال السلطة الذي ينذرون بالارتداد إليه).

يكتب حسين القوتلي[١٩]: (...) إما أن يكون الحاكم مسلمًا والحكم إسلاميًا فيرضى عنه

---

١٨. لم نقع على نصوص تسوّغ فيها المراجع الدينيّة السنيّة قبولها بمبدأ اللبنانيّة (أي مبدأ اقتسام السلطة السياسيّة بين المسلمين وغير المسلمين) تسويغًا فقهيًا. ويوحي نص القوتلي ان هذا التسويغ غير ممكن. أما الالتفات – من جانبنا – إلى غياب التسويغ المذكور، فرده إلى أن الموقف المقابل (موقف رفض الدولة اللبنانية باسم الشريعة) كان معلنًا على رؤوس الأشهاد في العشرينات من هذا القرن وعشيتها. تتابع نجلا عطيّة، في هذا الصدد، موقف مرجع سنّي كبير هو الطرابلسي الشيخ رشيد رضا. فهو يكتب مثلاً في أحد أعداد **المنار** سنة ١٩٢٤ ان المسلم الذي يرتضي الانضواء في مجتمع معيّن يحل شرائعه محل شريعة القرآن إنما يبدل باسلامه الكفر.

SARTRE (J.-P.): *Critique de la Raison dialectique*, Paris 1960, p. 44. م م، ص ٦٧

ولا يختلف هذا، إلاّ باللفظ واللهجة، عن الموقف الأول الذي يعرضه القوتلي هنا. لم تخرج المراجع السنيّة على هذا الموقف إلاّ عمليًا أو سياسيًا. وكان أول خروج حضور مفتي بيروت حفل إعلان لبنان الكبير الذي ترأسه الجنرال غورو في أول أيلول ١٩٢٠. م م، ص ١٠٦. ولا ريب في أن الطرح القومي الذي حملته الحركة الفيصليّة شكل بإسلاميّته الغامضة وبتعدّديته الغامضة أيضًا مخرجًا ايدلوجيًا من الإشكال الشرعي. فبدا وكأنه يحفظ في وقت واحد اسلاميّة السلطة (كان الحسين شريف مكة وسليل النبي) ويفتح باب المشاركة فيها أمام غير المسلمين (لم تكن بيعة فيصل بدمشق في ٨ آذار ١٩٢٠ بيعة إسلاميّة فعلاً إذ كان أول المبايعين بطريرك الروم الأرثوذكس غريغوريوس حداد الذي تولى دون سواه «وعظ» الملك). لم يلج هذا المخرج من ظلّوا في «الحزب العثماني» بعد سنة ١٩١٦ (رشيد رضا). بل ظلّوا يقولون ما تقوله الشريعة.

في شأن بيعة فيصل، راجع: ذكريات مراد غلميّة في: خوري (القس حنا حردان) **الأخبار الشهية**...، م م، ص ٤٠٩.

١٩. في جريدة **السفير**، ١٨–٩ – ١٩٧٥، أعاد «مؤتمر البحوث...» في جامعة الكسليك نشره في: **من أقوالهم تستنتجون**، القضيّة اللبنانية، كراس رقم ١٠، ١٩٧٦، ص ٣–١٥، تحت عنوان: «الإسلام والحكم». وتتمة الكراس بيان صادر عن مجلس العلماء في لبنان تحت عنوان «الاسلام والعلمنة»، في ٢٥–٣–١٩٧٦.

[المسلم] ويؤيده ، وإما أن يكون الحاكم غير مسلم والحكم غير إسلامي فيرفضه ويعارضه ويعمل على الغائه ، باللين أو بالقوة بالعلن أو بالسرّ.

«(...) وإن أي تنازل من المسلم عن هذا الموقف أو عن جزء منه ، إنما هو بالضرورة تنازل عن إسلامه ومعتقده (...).

«إن ذلك يعود إلى سبب منطقي هو ان الإسلام نظام كامل ، وموقف شامل ، يضع الأسس والمبادئ لمواقف الإنسان كلها من الله والكون والإنسان ، ولما كانت الدولة مؤسسة خاصة «بالإنسان» فلقد كان للإسلام فيها رأي وموقف ، ذلك ان الدولة هي أساس الممارسات الإجتماعية والفردية (...) وعليه فإنه بمقدار ما تكون الدولة إسلامية تكون الرعية مسلمة محافظة على دينها ، ممارسة لمعاملاتها وعباداتها ، مراعية لحقوق الله وأحكامه. والعكس صحيح.

«المسألة في الواقع ليست مسألة تعصّب أو تغيّر طائفي... المسألة بكل بساطة «ان هذا هو الإسلام». والمسلمون لم يأتوا بهذا الدين من بيت أبيهم ليغيّروا فيه (...).

«و (...) الإسلام يرى انه لا يمكن ممارسة العقيدة دون الحكم ، وإذا كانت العقيدة مجموعة من القيم الروحيّة والمثل الأخلاقية يتوجّه بها المسلم في نظرته إلى الله وفي علاقته بالكون والإنسان ، فإن معنى ذلك انه ينبغي أن تكون لديه الوسيلة «السياسيّة» لتمكين هذه القيم والمثل في مجتمعه ، لتتمكن في نفسه ، وهنا يأتي دور «الإعلام الإسلامي» و «الإقتصاد الاسلامي» و «التربية الاسلامية» و «الجهاد الإسلامي»... أي الدولة الاسلاميّة التي من دونها لا تتم عقيدة المسلم. وكذلك الحال على صعيد الأحكام ، وأعني أحكام الحدود بشكل خاص ، كحدود : قطع يد السارق ، رجم الزاني ، وقتل القاتل ، وعلى صعيد الفرائض ، كفريضة الزكاة وفريضة الجهاد ، فهذه الحدود والفرائض لا يمكن أن تستقيم كليًا إلاّ في ظلّ دولة الإسلام وحكم المسلمين!»[٢٠].

لا يعرّج القوتلي على وضع المسيحيين ، في ظل هذا النظام الاسلامي غير المنقوص. ولكن نصّه الذي كان يصعب تخيّله ، قبل عام واحد من صدوره ، نصًا سياسيًا ، قريب الصفة إلى «البيان» (لا مجرّد درس في الفقه) ، يبيح لنفسه إغفال المسألة المذكورة لسبب وحيد: وهو أنّها مداره ، برمّته ، ما دام الإطار الذي اكتسب منه صفته السياسيّة هو المناظرة مع الموقف السياسي المسيحي. وتتأتى أهميّة النص فعلاً من إلغائه دفعة واحدة مسافة

٢٠. «الإسلام والحكم» ، م م ، ص ٣-٥.

باتت معمّرة نسبيًا في لبنان بين السياسة والفقه. وهو يؤول بذلك (في هذا القسم الأول منه) إلى الأول من الموقفين اللذين وصفناهما قبل قليل. ولم نكن تعدينا من جانبنا، محتوى هذه الفقرات من نص القوتلي، إلاّ بجعل وضع الكتابيّين محورًا صريحًا لصياغتنا، بينما هو المحور المضمر لصياغة مدير دار الإفتاء. حتى إذا صح هذا، وجدنا نفسنا في مواجهة أمر حاسم: وهو أن الأصل (أي العقيدة، في تجسّدها التاريخي الأول) لا يعتّم أن «يعود» مرجعًا، عند اختلال أيّة صورة تاريخيّة أخرى. فكأن الصور كلّها بدائل ناقصة منه، وإن قام بعضها على «تحييده» (أي، هنا مثلاً، على إخراجه، من حالة المشروع السياسي إلى حالة «المعلوم» الفقهي). ويكون الأصل عند عودته، مع اختلال الكبت، أقرب ما يكون إلى بساطة صورته الأولى، أي أبعد ما يكون عن كل ما حاق به من تحويرات الاجتهاد اللاحقة. فسمة هذا المكبوت (الذي لم يكن مجهولاً في أي وقت، إذ كان يعرفه، في الكتب، كل من رغب) انه يظلّ بمنجاة من الزمن، أو انه، في الأقل، يتوسّل البساطة الأولى ما أمكن، ليقدم نفسه، مرجعًا أقصى لا جدال في أمره. وأيًّا كان السبب «الظرفي» لإغفال وضع الذميين، من هذا «الموجز» الذي يقدّمه القوتلي، فإن استمرار مثول الوضع المذكور، برغم الإغفال، في أفق النص كلّه، يعبّر، بين ما يعبّر عنه، عن اكتفاء الأصل بذاته: يكفي أن نصف نفسنا... نحن مصدر صورتكم.

لكن هذا الإكتفاء لا يعمّر طويلاً، في النص. وذلك، على وجه التحديد، بسبب من سياسيّة هذا الأخير. فالظرف يحمل القوتلي على إدراك معطى راهن، أي على مباشرة «الحساب» السياسي. والحساب، حين يكون سياسيًا، يعود فيه الآخر فريقًا تام الصفة، بل هو قد يكون متفوقًا في الميزان الظرفي أو المرحلي. أما المعطى الراهن فهو ان الإلغاء التام للآخر، بصفته ذاتًا (وهو ما ينجزه «موجز» القوتلي لعقيدة الإسلام السياسيّة)، إنما يؤول – ما دمنا في حرب مع هذا الآخر – إلى مواصلة الحرب حتى إفناء أحد الطرفين أو كليهما. وهذا «المعطى الراهن» هو حصيلة التاريخ... القريب، في الأقل، وإن كان الآخر يرى فيه حصيلة تاريخ موغل في القدم. هذا التاريخ – طال أم قصر – يطغى عليه السلب، ما دام قطعًا عن الأصل وحؤولاً دون العودة إلى أكنافه. لذا يدخل القوتلي إلى التسليم بالقطع المذكور من مدخل التاريخ. يضع هذا الأخير في مواجهة الأصل ويعلن انه مضطرّ إلى وضعه في حسبانه، ما دام قد انثوى معالجة «المعطى الراهن»، وهو نقطة النهاية الموقتة لهذا التاريخ. لكن التلويح بالأصل لا يعبر – برغم التراجع – دون مفعول. ومفعوله إبلاغ الآخر أن القبول بمعاملته على أنه ذات (أي مصدر للحق) ما كان إلاّ بسبب المعطى

الراهن وبعده التاريخي المحدود (والقاهر في آن). أي ان هذا القبول ليس أصليًا. هو حصيلة توازن تاريخي – ظرفي. والتوازن التاريخي – الظرفي لا يعدو أن يكون قوة قاهرة. قوّة عارية من الحق، ما دامت تضع الحوائل لتمنع عودة الأصل المقدس.

يتابع القوتلي: «والمسلم في لبنان، من حيث المبدأ، لا يمكن إلاّ أن يكون ملتزمًا بما يفرضه الإسلام عليه، ومن ضمنه قيام دولة الإسلام، وهكذا كان منذ الفتح الإسلامي لبلاد الشام وحتى سقوط الدولة العثمانية المسلمة، ولكن ما ان سقطت (...) حتى وجد المسلمون في لبنان أنفسهم، نتيجة للتقسيمات السياسية المستجدة، في دولة لا يمكن عمليًا إقامته حكم إسلامي فيها لسببين متلازمين: أولهما حكم الانتداب القهري الذي تعرضت له البلاد، وثانيهما التوازن العددي في السكان بين المسلمين والمسيحيين، بل كان لا بدّ، من وجهة نظر انتدابيّة ومسيحيّة معًا، من إيجاد «صيغة» تمنع عودة الحكم الإسلامي إلى البلاد، فلم «يكن» من سبيل إلى ذلك سوى «ضمان» السلطة للمسيحيين، فكانت الصيغة التي عرفت فيما بعد بالصيغة اللبنانية، وهي في جوهرها (...) تقوم على إبدال سلطة الإسلام بسلطة المسيحيّة، المارونية بشكل خاص (...)

«ولقد كانت هذه الصيغة، بحكم صناعتها الأجنبية، مصدر قلق للمسلمين، وبالنتيجة للمسيحيين أيضًا (...) حتى اليوم (...) ولهذا السبب نلاحظ ان المسلمين (...) لم يكونوا في الغالب، وعلى الصعيد الشعبي خاصة، إلاّ معارضين (...) بل كثيرًا ما كان يؤخذ عليهم ولاؤهم العربي، وتنكّرهم للبنان الوطن»[٢١].

بعد إيجاز صورة الأصل إذن، يسترجع المحلّل المسلم مجمل تاريخ الدولة الإسلاميّة في بلاد الشام على أنها تجسيدات الأصل المتعاقبة، مطابقة كانت له أم غير مطابقة، ويضع في مواجهة التاريخ المذكور بضعة عقود آلت إلى الوضع الراهن، أي إلى هذا الكيان الذي لم يعد «يعقل» فيه أن يحفظ المسلم كمال دينه (إذ لا يكمل حفظه إلاّ في دولته)... بل إنه غلب على أمر دينه، ليس بالنقص في سلطته وحسب، بل بانعكاس هويّة السلطة. وذلك انها صارت إلى «صيغة مسيحيّة». والمشكلة هي في هذا الانعكاس. أما ضروب الخلل في التوازن الحقوقي، فإن وقعها يعظم بكونها نتائج له وأدلة عليه. «على كل حال – يكتب القوتلي – إن المشكلة في نظرنا تتلخّص بالنتيجة في إبدال «الحكم الإسلامي» «بالحكم

---

٢١. م م، ص ٥–٦.

المسيحي الماروني» في لبنان، هذا هو جوهر المسألة كلها»[٢٢].

طبيعي، والحالة هذه، أن يستهل القوتلي عرض تصوّره للتغيير، من هنا، أي من التوقّف عند انعكاس هويّة السلطة ومطالبة الآخر بتنازل يتّصل بالهويّة: أن تكون القوميّة العربيّة، لا الانتماء الإسلامي ولا الانتماء المسيحي، «قاسمًا مشتركًا»[٢٣]. ذلك ما كان يراه المسلمون حين «تنازلوا عن مطمحهم في الحكم الإسلامي»، وذلك ما رأته أيضًا «جمهرة من المستنيرين المسيحيين»[٢٤]. يبقى أن يلتقي جمهور المسلمين (الراسخ، تلقاء نفسه، في عروبته) جمهور المسيحيين، بعد أن ينضم هذا الأخير إلى «مستنيريه». إذ ذاك تقوم، على منبسط القاعدة القوميّة، دولة «المساواة الديمقراطية بين أبناء الشعب الواحد»[٢٥].

ولا ينبغي أن تعطى «للمساواة الديمقراطية» هنا دلالتها الغربيّة. فهي ليست جوهر المساواة بين المواطنين الأفراد أمام القانون، ولا ديمقراطيتها هي انبثاق السلطة والحقوق من أكثريّة هؤلاء المواطنين المبادرين إلى التكتل تبعًا لانتماءاتهم المختارة لا الموروثة. بل إن تتمة النص – بوضعها «المساواة» مطلب المسلمين مقابلاً «للضمانات» مطلب المسيحيين، وبرفضها العلمانيّة – لا تدع لبسًا في صورة هذه المساواة: إنها المساواة في الحقوق بين الكتلتين الطائفيتين.

يخيّم على هذه «المساواة»، حلم، لم يكتمه الكاتب المسلم، بعودة تفاوت أصلي، ينزع عن الآخر مرّة أخرى صفة الذات، مصدر الحق. تجاه هذا التفاوت تظهر القوميّة نفسها بديلاً ناقصًا. على الضفة الأخرى، كان الكاتب المسيحي قد طلب «ضمانات» ليبقى مختلفًا عن ذاك «السوى»، مدعيًا ان له عليه امتيازًا، لا في الحقوق الإجتماعيّة (فهو لا يكاد يتنازل للحديث عنها) بل في الهويّة الإنسانيّة نفسها[٢٦]. هذه «الديمقراطية» وذاك «التعدّد»

---

٢٢. م م، ص ٧–٨.

٢٣. م م، ص ٨.

٢٤. م م، ص م.

٢٥. م م، ص ٩.

٢٦. لماذا اخترنا لاجراء المقارنة السابقة نصين يقفان على طرفي نقيض بهذه الحدّة كلّها؟ كتب النصان كلاهما في الحرب، فهما بديل من متراسين وبندقيتين. ثمة طبعًا نصوص أكثر اعتدالاً. ولكن ما وجدناه مثلاً في نصوص النقاش وضوّ السابقة على الحرب يوحي النقاط التالية:

١ – إن اعتدال اللهجة لا يعدّل في جوهر الموقف، وإذا كانت الحرب تنشئ لهجة جديدة ومعها موكب النار والعنف الذي يناسبها (وهذا كثير بالطبع) فإن الحدّة الطائفيّة موجودة في الأيدلوجيّة قبل الحرب، بعناصرها التي رأينا. وما تفعله الحرب هو انها توسّع نطاقها وتغلّبها على خيارات أخرى ممكنة.

قطبان نقع عليهما (في صيغتيهما هاتين) عندما يصير المجتمع والدولة (لا الهويّة والزمن) مدارًا لتحليل يتقصى توزّع مؤرخينا المعاصرين، كل من موقعه، قيم المجتمع والدولة.

---

٢ – لا يعني هذا أن صورة الآخر كانت لها دائمًا هذه الملامح. ولكن العثور على صورة مختلفة فعلاً يقتضي:
أ – إما الرجوع في الزمن طويلاً إلى أوائل القرن، حين كانت الطوائف اللبنانيّة تفتح أصولها ليواجه كل منها مهمّة التعارف مع الآخر. أي حين لم تكن أي منها – برغم تعارض المشروعات – راغبة في مجرّد البقاء على ما هي عليه.
ب – وإما الإنتقال داخل كل من الجماعتين المسيحيّة والاسلاميّة نحو هوامش الطوائف أو نحو طوائف أقل استقرارًا في السلطة من السنّة والموارنة. وذلك ان الفوارق بين مواقف الطوائف المختلفة في كل جماعة هي فوارق حقيقية.
ج – وإما النزول من المستوى الأيدلوجي إلى المستوى السياسي. إذ ان الموازين السياسية – ولو في الحرب – تنحو إلى تغليب الإعتدال. والفارق بين الموقفين الايدلوجي والسياسي حقيقي، هو الآخر. فلا يستهان بضغط الحساب السياسي الدائم على حوافز العصبيّة. ولكن الأيدلوجيّة أقل تعرّضًا لعوامل التغيير من الموقف السياسي.
من الواضح والحالة هذه ان النصين المختارين، بحدتهما نفسها، يتيحان الوصول مباشرة الى نواة التناقض الايدلوجي اللبناني، في لحظته الحاضرة. فلسنا على مبعدة من النموذج المثالي (idealtype) لهذا التناقض.

القسم الثالث

من المجتمع الأهلي إلى الدولة
أو من فخر الدين إلى «الحركات»

الفصل الأول

في خجل الطوائف

مدخل

تقيم **الدولة** اللبنانية المعاصرة في خجل الطوائف من نظام الطائفيّة السياسيّة. هذا الخجل ليس تحيّة نافلة لمثال الدولة العلمانية ولا هو نفاق فارغ ينكشف بانقشاعه واقع المواقع الطائفيّة دون أن يتغيّر شيء في النظام السياسي نفسه أو، على الأقلّ، في الصيغة الأيدلوجيّة الملائمة لاستمراره. بل إن الخجل المذكور أمر لا غنى عنه أبدًا لتجد الدولة فسحة مكرّسة لها عند ملتقى الفعاليّات السياسيّة الخاصة بالطوائف[1]. فتبدو الطوائف وكأن طرفًا من هويّة كل منها، بصفتها طائفة، قد محي عند الملتقى المذكور، وجاءت الدولة لتحتل – أو لتكون – هذه المساحة الممحوّة. أي انه إذا كانت الدولة – حيث نبت مثالها الحديث – تقوم على وهم حقوقي – تستمدّ عموميتها من عموميّته – هو وهم المواطن المجرّد، فإن الدولة اللبنانيّة تجتاز لتصل إلى هذا الوهم الأخير «وسيطًا» هو الطائفة السياسيّة يدمغ أعضاءه، منذ الولادة، بهويّة ليست مجرّد هويّة مدنيّة – شأن تلك التي تمنحها مؤسسات المنشأ الاجتماعي

---

١. عكف وضاح شرارة في «مدخل» كتابه: **في أصول لبنان الطائفي، خط اليمين الجماهيري** على فضح الكذب الذي ينطوي عليه، عند كتّاب ذوي مشارب مختلفة، نعي «الطائفية» اللبنانيّة التي لم تمت برغم كثرة النعاة. ولكنه لم يتوقف عند طبيعة الحاجة التي تلح على هؤلاء لاعتبار الطائفية صائرة إلى زوال قريب. كان هذا عشية الحرب الأهلية. أثناء هذه الأخيرة ندّد شرارة بكذب آخر هو ذاك الذي رأى في العنف الطائفي شيئًا غريبًا عن «عاداتنا وتقاليدنا». وهذه صورة أخرى من «استبعاد» الموقف الطائفي بصفته سويّة للعلاقات السياسية التي تتوّجها الدولة اللبنانية. هذا الاستبعاد يلقي تبعة العنف على الآخر لأن الهمجي هو الآخر بالضرورة. حين يشدّد شرارة على هذه النقطة (الهمجي هو الآخر) لا يلتفت مرّة أخرى إلى ان الكذبة المتصلة بـ«العادات والتقاليد» تستميت، في الواقع، لتستبقي مكانًا لـ«آخر آخر» أي لوجه من الآخر يعكس صورة الأنا، في دولة واحدة مستمرة.. أي ان ما يهمله شرارة هو وظيفة هذا الكذب المستشري إلى هذا الحد (أي وظيفة الأيدلوجيّة) التي تتجاوز بكثير هنا مجرّد تبرئة الذات من «الأمور المستهجنة».

را: شرارة: **في أصول لبنان الطائفي**، مم، ص ٥ – ٢٨ **وحروب الإستتباع**، مم، ص ٢٢٧ – ٢٣٠.

الأخرى – وإنما هي أيضًا هوية سياسية. لا « تتنازل » الطائفة عن هذه الهويّة إلاّ عند لحظة معيّنة هي لحظة تأسيس الدولة (النظري) بنسبة المواطنين إليها. في هذه اللحظة تظهر الدولة واحدة، وبعد هذه اللحظة تستعيد الطوائف حقها في اقتسام الدولة. ولكنها، في الاقتسام نفسه، تستبقي اللحظة المذكورة مرجعًا ليبقى واقعًا هذا الوهم الذي تقتسمه (وهو الدولة) وتبقى معه مؤسسات سلطته غير الوهميّة على الإطلاق. اللحظة المذكورة هي لحظة الخجل.

ويتّخذ الخجل الذي نشير إليه تعبيرات متنوّعة. ولكنها تنزع جميعًا إلى تصحيح الخلل الذي يدخله على إمكان الدولة أن هذه الأخيرة لا تملك أن تحتوي المواطنين المجرّدين فرادى، بل تنتظر أن يتقدّموا إليها.. طوائف. أما السبيل إلى تصحيح الخلل المُشار إليه فهو ظهور الطوائف – لحظة – بمظهر المقرّ للدولة بالأوليّة، على المستوى السياسي، المستعدّ لمغادرة هذا المستوى أصلاً، لولا اقتناعه بأن الدولة لا تحتمل – مؤقتًا على الأقل – غيابه وغياب الطوائف الأخرى عن هوية المواطنين السياسية. هكذا لا يزال الناطقون باسم الطوائف ينكرون، منذ أن قام الكيان الراهن للبنان – أن تكون طوائفهم « طائفيّة » في تصوّرها للدولة المرغوب فيها. وإنما كل منها مكرهة على البقاء طائفة سياسيّة ما دامت الدولة لم تصل إلى الحالة المبتغاة أو ما دامت طوائف أخرى تسعى إلى الهيمنة على الدولة أو تهيمن عليها فعلاً، أو... إلخ... ويقدم الوضع أو الموقف الراهن، عادة، على أنه مؤقت أو غير محبّب[٢]. وحتى الذين يرون أن « الأمّة » اللبنانية لا يسعها أن تكون شيئًا غير ائتلاف طوائف (بل ينحون إلى اعتبار هذه الصياغة منّة خصّ بها لبنان) لا يقرّون أن تكون الدولة (سلطة الدولة) شيئًا لا وحدة له ولا استقلال، ولا قوام له إلاّ بالحصص التي استحال إليها من حيث هو مقسّم بين الطوائف. هكذا يعثرون دائمًا على « مصلحة عامّة » تتجاوز خصوصيّة

---

٢. لا ضرورة لإيراد أمثلة على هذا، فالأمثلة لا تُحصى في أيّة جريدة يوميّة – يزعم الجانب المسلم ان اعتماده المصطلح الطائفي سببه استئثار الجانب المسيحي بامتياز لا مبرّر له في السلطة وفي أجهزتها ونزوعه إلى إساءة استعمال هذا الامتياز للنيل من أوضاع ومثل لا تصح نسبتها إلى المسلمين دون سواهم: عروبة لبنان، بعده عن ركب القوى الاستعمارية، إلخ... وهي مثل وأوضاع تتخطى الصعيد السياسي إلى هويّة المجتمع كلها. ويزعم الجانب المسيحي (الماروني بخاصة) ان « الامتياز » المذكور ليس إلاّ « ضمانًا » للمسيحيين يقيهم التعدي على أوضاع ومثل تتجاوز الصعيد السياسي أيضًا: من هوّية الجماعات المسيحيّة إلى المساواة المدنيّة بين أفرادها وسواهم.. إلى ما يتعدّى نطاقها مبدئيًا: استمرار لبنانية لبنان التاريخي، الحفاظ على نظامه « الخاص » المنبثق من « حضارته »، إلخ... في الحالين يبدو الموقف ذا شقين: شق يشتمل على المصالح الطائفيّة، وهو عرضي في تعريف الأنا لأنه متعلّق بطائفيّة الآخر، وشق يشتمل على مصالح عامة « حضاريّة » أو « وطنية »، إلخ.. وهو جوهري تعرّف به الأنا من حيث هي لا طائفية.

الطوائف ، تُناط رعايتها بالدولة فتتوجب رعايتها على كل ممثل لسلطة الدولة أيًا كان موقعه الطائفي[٣] .

ويتّخذ خجل الطوائف ، بما هو مؤسس للدولة ، بعدًا تاريخيًا ، بحكم الضرورة . وذلك أنه لا بدّ للدولة ، في إطار بنية الزمن التي عايناها عند مؤرّخين مختلفين ، من القدم والتواصل لتكسب شيئًا من الشرعيّة في وجه التشكيلات الطائفيّة التي لا يعوز وجودها القدم ولا التواصل . هكذا ينحو المؤرّخون – أو جلهم ، على اختلاف الانتماءات – إلى اعتبار كل لقاء بين طائفتين أو أكثر إرهاصًا بالدولة . وقد يذهب بعضهم إلى القول بأن فرض الطائفة الواحدة استقلالها في مواجهة السيطرة الغريبة ، على اختلاف أشكالها ، يمنح الطائفة المذكورة صفات الأمّة ويمنح بلادها صفات الكيان ويقف بها غير بعيد عن التحوّل إلى دولة وقد يتيح لها هذا التحوّل . في هذه الحالة ، يبقى التعايش ما بين طوائف عدة قيمة لازمة لتبرير الحاضر ، إلاّ أنه يصير لاحقًا لفعل التأسيس الذي تستحوذ عليه طائفة واحدة . ويصير انضمام طوائف أخرى إلى الطائفة المؤسسة اقتداءً بهذه الأخيرة وانضمامًا إليها في فعل التأسيس ومشاركة في استبعاد الغريب إيّاه . في كل حال تمتد عبر الماضي أو تنتشر عليه هذه اللحظة المؤسسة التي تتنازل فيها الطوائف – بصفتها طوائف – عن احتكار هويّة أعضائها السياسيّة ، وتعترف ببعد يتجاوز كلاً منها – ولو حملته واحدة بمفردها – هو بعد الدولة . والمؤرّخون ينزعون إلى خرق الحدود ما بين المدركات المتجاورة فيوحون بوجود **الأمة** الواحدة حيث يقوم تجاور – سلمي إلى هذا الحد أو ذاك – متجه إلى إتاحة قدر معين من التخالط ما بين طائفتين أو أكثر . ويوحون بوجود **الدولة** حيث تتولى الجماعة مسؤولية شؤونها الداخليّة ، مهما كانت طبيعة هذا التولي وحدوده . ولكن هذا الخلط ما بين المدركات أمر محتوم في تاريخ يتجه جهده الرئيس إلى إلغاء أصالة الزمن لمصلحة الأصل . ونحن سنعود إلى الصيغ

---

٣. في رأس هؤلاء ميشال شيحا . فهو يتحدّث عن «أمة» لبنانيّة وان كان يراها «أقليات متشاركة» أو «مزيجًا من الأعراق والأديان والحكمة والرعونة والحقائق والأخطاء» . وهو يرى في «الموقف الطائفي» «ظاهرة بنيوية» ، ولكنه يجد عامل وحدة رئيسيًا في «إرادة العيش سوية» . وهو يرى ان «التوازن الطائفي» ضرورة «على مستوى السلطة التشريعية أولاً» ولكنه يوصي بأن تكون للدولة «مؤسسات ثابتة» وبأن يبدأ الإصلاح «بالتخلي عن الطائفة لمصلحة الكفاءة في داخل الإدارة» .. وكأن الإدارة – والسلطة التنفيذية بدرجة أقل – تجسّدان وحدة الدولة وتجاوزها التعدّد الإجتماعي .. وكأن مؤسسة التمثيل السياسي (مجلس النواب) هي الأقرب إلى تمثيل هذا التعدّد . في كل حال لا تبدو «الأمّة» عند هذا المنظّر للطائفية مجرّد حاصل لجمع الطوائف ولا «الدولة» مجرّد مجمع لممثّليها . را . مثلاً :
CHIHA: *Politique intérieure, op. cit.*, p. 178, 237, 247, 252, 304-306, etc.

المحددة التي يتخذها، عند البعض من مؤرخينا، حين نصل إلى التحليل المباشر لنماذج من نصوصهم.

قبل ذلك، علينا تعيين المحور الذي يفرضه على روايات هؤلاء المؤرخين ومعالجاتهم إقرارهم بأسبقيّة بعد الدولة، من حيث القيمة، على بعد الطائفة. وذلك رغم اختلافهم الذي عاينّا بعض تجلّياته، على الهويّة: هويّة الأرض، هويّة الأمة، هويّة الدولة. والمحور المشار إليه هو أن الوحدة، وحدة الأرض، وحدة الأمّة، وحدة الدولة – وهي سويّة الحاضر والمستقبل – كانت أيضًا سويّة التاريخ. فكان الخروج عليها إلى حالة التجاور السلبي ناهيك بحالة النزاع سببًا لتدني قيمة المرحلة التاريخيّة. والقول بهذا التدني هو، في نهاية الأمر، تعبير عما سمّيناه خجل الطوائف، لأن التدني عبور من حالة الدولة أو، في الأقل، من حالة الدولة – الطائفة، إلى حالة الطوائف.

كانت مسألة **الهوية** هي مدار القسمين السابقين من هذا البحث. فعرضنا، منطلقين من أشكال العلاقة بين المؤرّخين والأرض، لتعيين الصعد، المختلفة باختلاف المؤرّخين، التي تتعين عليها الهويّة، واستخرجنا من النصوص أوصاف هذه الصعد. ولم ندّع التوصّل إلى تصنيف إحصائي أو حصر للهويّات ولعوامل تمايزها، إذ بدا لنا الطموح إلى تعبير رياضي عن توزّع المواقف مبالغة لا طائل تحتها ولا سند كافيًا لها. ثم عرضنا، في القسم الثاني، آثار تعيين الأصل وصعيده على بنية الزمن التاريخي، ولم نتجاوز، هناك أيضًا، صعيد الوصف. كانت المسألة إذن في ذينك القسمين هي مسألة الهويّة ومفاعيلها في بنية التاريخ المتصوّر. أما السطور القليلة السابقة فتباشر مقاربة لكلام المؤرّخين في مسألتين أخريين مترابطتين، هما مسألة وحدة المجتمع ومسألة السلطة السياسيّة فيه. ويتأتى ترابط المسألتين من أن الوحدة هنا لا تعود وحدة هويّة أي، بمعنى ما، وحدة عنوان، بل تصير وحدة بنية اجتماعيّة أي الاشتمال على انقسامات المجتمع في سويّة تتيح له توليد سلطة سياسيّة واحدة أو، في الأقل، النزوع نحو هذا التوليد.

ولا ريب في أن خجل الطوائف (أو خجل الطائفة الواحدة من أن تكون طائفة وحسب) هو نقطة انطلاق للإقرار بضرورة السلطة الواحدة وما تدل عليه من عضويّة العلاقة بين الطوائف أو من تحوّل الطائفة الواحدة إلى أمّة ومغادرتها الحالة الطائفيّة. لذا تعدّدت في كلام المؤرّخين معالجات، تتنوّع أساليبها ولكن غايتها واحدة: وهي القول بأن سويّة العلاقات التاريخية ما بين الطوائف اللبنانية (أو سويّة مواقف الطائفة التي يتماهى المؤرّخ

وإياها) لم تكن سويّة طائفيّة.. وانه حين اتّخذت الطائفة (أو علاقات الطوائف) منحىً طائفيًا بحتًا كان ذلك خروجًا على سويّة يشهد لها تاريخ الطوائف في معظم أحقابه. هكذا تصير لا طائفيّة السلطة الواحدة هي سويتها القصوى التي يُقاس عليها ما دونها من أحوال تاريخية، وتصير لا طائفيّة العلاقات الاجتماعيّة بين العناصر أو الجماعات المكوّنة للمجتمع اللبناني، غير تاريخه، هي أيضًا السويّة القصوى للبنية الاجتماعية اللبنانية. وقد اقتضت منا الإحاطة، من هذه الزاوية، بمسألتي الوحدة والسلطة في كلام مؤرّخينا المعاصرين أن نلجأ إلى تحليل مثالين تغلب في أولهما مسألة الوحدة الإجتماعية وتغلب في الثاني مسألة السلطة السياسيّة الواحدة.. تغلب في الأول أيضًا حالة الخروج على السويّة أي حالة الانقسام الطائفي وتغلب على الثاني حالة القرب من السويّة أي حالة «الوحدة» السياسيّة أو الوطنيّة في ظل السلطة الواحدة.. يغلب في الأول أخيرًا حضور المجتمع المدني ويغلب في الثاني حضور الدولة. الأول من هذين المثالين هو معالجات مؤرّخينا، على اختلافهم، لل«حركات» التي شهدها القرن التاسع عشر. والثاني هو معالجاتهم لعهد الأمير المعني فخر الدين الثاني.

* * *

على اننا، قبل أن ننتقل إلى تفحّص قيم السويّة الإجتماعيّة عند المؤرّخين اللبنانيين عبر هذين المثالين، نود أن نقدّم لهذا التفحص بنتيجة قادنا إليها البحث الذي تناولنا به صور الأصل والزمن في أعمال مؤرّخينا هؤلاء. ويصح أن نصوغ النتيجة المذكورة بالقول إن في الجملة التالية لجواد بولس ما ينبغي حمله على محمل الجد: «(...) إن التكتّلات الطائفيّة في لبنان، هي في أعماقها، وفي الماضي مثلها في الحاضر، تمثل، بشكل من الأشكال، تكتّلات عائلية قبليّة، أي انها إحياء للقبائل البدوية من الأسلاف»[٤].

أما الصلة بين هذه «القبليّة» وتناول مؤرّخينا المعاصرين لجدل الأصل والزمن فهي وطيدة. وذلك أننا عاينّا بحث مؤرّخي الطوائف عن جوهر لا تاريخي، هو الأصل أو ما يقوم مقامه، يمدّ الجماعة، عبرَ تاريخها، بصفاتها الثابتة وأناها المثاليّة. وعاينّا تحوّل التاريخ الفعليّ، عند هؤلاء المؤرّخين، إلى تيارات متقطعة من الأحداث والحالات، تعبر بالجوهر فلا يغيّره عبورها ولا يمحو الصفات المتصلة به، وإن أمكن أن تغور هذه الصفات وتكمن زمانًا يطول أو يقصر، وهي موعودة بظهور آخر. وإذا كان الوقوف عند هذا الجوهر يبلغ أقصى درجات الاستماتة، في صدد التأريخ للبنان، عند المؤرّخين الموارنة وعند مسيحيين

٤. بولس: **تاريخ لبنان**، مم، ص ٢٥٨.

آخرين قريبين منهم (يحلّون الأرض، هم أيضًا، في محل الأصل)، فإن مؤرّخي الطوائف الأخرى لا يغيب عنهم التعلّق بالجوهر الثابت، ولكن في ميادين أقرب احتضانًا لهويتهم من التاريخ اللبناني. ألم نرَ المؤرّخين المنتمين إلى الطوائف الإسلاميّة لا يكترثون لتاريخ لبنان إلاّ عرضًا قبل العقد الأخير؟ ورأينا مؤرّخي الدروز مثلاً يصلون متأخّرين جدًا إلى كتابة تاريخ الدروز السياسي، وجلّه جرت أحداثه على الأرض اللبنانيّة. ولكن هذا العزوف لم يمنع مؤرّخي الطوائف المذكورة من التعلّق، وهم يعرضون المذهب نفسه، في ظروف نشأته، بإبراز سمات جوهريّة تنبثق من هويّة الجماعة وتخترق تاريخها على انها سويّته المبدئية إن لم تكن ملهم سيرته الفعليّة. في هذا الضرب من الكلام، تصير الجماعة لا جغرافيّة، وينتزع تكوّنها من دائرة فعاليّة الزمن ونسبيّته. فلا يعود هذا التكوّن حلقة في سياق قد يتجاوزها إلى ما بعدها، بل يقدّم على انه ميلاد قيمة نهائيّة. ولا ريب في ان الفعل الثابت لهذه القيمة ينحو (شأن فعل الأرض عند المؤرّخين الموارنة) إلى تهميش التاريخ... تهميشه بجعله يمرّ على سطح الجوهر، يجهد في محاكاته أو ينكص بعيدًا عن نقاوته.. ولكنه لا يغيّر في الجوهر نفسه شيئًا. هكذا انتهى معظم مؤرّخينا (وقد استثنينا منهم أكثرهم هامشيّة من حيث الموقع) إلى ترسيمة عامة واحدة للتاريخ ولمواجهته مع الجوهر: التاريخ هش، رقيق الحاشية، محرّق، متقطّع، يشكل دوائر متحركة لا قوام لها بذاتها، يرجح ويشيل، وهو يمرّ على جوهر لا ينال من نقاوته ولا من صموده الزمن.

من أين هذه الترسيمة؟ إنها — وقد رأيناها أبرز ما تكون عند المؤرّخين الموارنة — ليست، في أي حال، ترسيمة الزمن المسيحي. يكتب هنري شارل بويش معرّفًا جدّة التصور الذي حملته المسيحية للزمن بالمقارنة مع التصور الهلّيني: «إن مرور الزمن لا يعود يتخذ هنا صورة دائرة، بل صورة خط مستقيم، متناه عند طرفيه، له بداية ونهاية مطلقتان، وتنبسط على طوله الصيرورة الشاملة للجنس البشري الذي يعتبر كتلة واحدة لا تمايز فيها. بالإضافة إلى ذلك يجري الزمن في اتجاه لا ينعكس: فهو يتقدّم نحو نهاية أو هدف، وهو مجال لتقدّم مستمر. أخيرًا يتمتع الزمن بحظ تام من الواقع وبمعنى، لا لأن له وجهة محددة وحسب، بل أيضًا لأن له دلالة بحد ذاته»[٥]. لا بدّ من ملاحظة التضاد سمة

---

٥. PUECH (Henri-Charles): *En quête de la Gnose,* Paris 1978, Tome I: «La Gnose et le temps», p. 224-225

ويعبّر هـ. مارو (H.I. MARROU) عن الفكرة نفسها في مادة: «Histoire» (la théologie de l'histoire), in: *Encyclopaedix universalis,* V. 8.

فسمة بين السمات المعدّدة هنا لزمن المسيحيّة وتلك التي أحصيناها لزمن المؤرّخين اللبنانيين (الموارنة بخاصة) في القسم السابق من هذا البحث، وعدنا إلى تعدادها بسرعة قبل سطور. هذا الزمن «اللبناني» -إن صحت العبارة- هو أقرب، في ترسيمته الأعم، أقلاً، إلى الزمن الإسلامي أو إلى زمن العرب، وهما، في ما يبدو، واحد. وذلك أن ثمة، في قول لويس غارديه «إدراكًا مزدوجًا للزمن (...) يحكم الرؤية الإسلاميّة للتاريخ: إذ إن ديمومة الزمن الساحقة أي الدهر لا تني تخترقها سلسلة متقطعة من اللحظات الدقيقة هي «الأوقات»، وهي علامات الحضور العابرة. هكذا يتبع تاريخ البشر ترسيمة خطية، إلاّ أنها متقطعة. أمّا مبدأ «التقدّم» الثابت والضروري، وهو الذي وضعه الغرب الحديث في محل الصدارة، فإنه يمحي أمام إيقاع متكسر، لا يكف عن الولادة، من الانتصارات والنكسات والانبعاثات. ولا يتخذ كل «وقت» دلالته التامة إلاّ بعودة إلى ذاته تتمّ دون حركة، فتتصل لحظة الأصل الأولى بالساعة الأخيرة»[٦]. هذا الزمن ذو الحركة «شبه اللولبية»[٧] وفقًا لعبارة غارديه نفسه، يتخذ معناه، كما نرى، لا من محتواه الذي يعبر معه، بل من رجعته، في لحظة واحدة، إلى طرفين هما الأصل والأجل. عند هذين الطرفين تقبع قيمة واحدة، يضعها ثباتها خارج الزمن الفاني، ولكن رجوع «الأوقات» إليها يتيح لها حضورًا في الزمن يخترق هذا الأخير. ينحاز المؤرّخ المسلم أو العربي، أو ينحاز الذهن العام الذي يصدر عنه هذا المؤرّخ وسواه من أهل بيئته الحضارية إلى هذه القيمة الثابتة فينافحون عنها ويتماهون وإياها في وجه «الأوقات» وفي وجه كل ما يعبر وما يتغيّر وما ينذر بطمس وجه القيمة الأولى والأخيرة. هذا الانحياز هو، على وجه التحديد، موقف معاد للصيرورة أو للتاريخ ما لم يكن هذا أو تلك عودة إلى ساعة الأصل التي هي أيضًا ساعة النهاية، إذ يتحقّق في كليهما كمال القيمة. وليس ثمة مفرّ من التعرّف هنا -ما دمنا على هذا المستوى من العموميّة- إلى ذاك الموقف من التاريخ الذي وصفه كلود ليفي ستروس، في معرض تصحيحه تصوّرًا شائعًا للعلاقة ما بين التاريخ والشعوب التي كثيرًا ما قيل إنها تعيش خارجه أو على هامشه[٨].

---

٦. GARDET (Louis): *Les hommes de l'Islam,* Paris 1977, p. 279-280.

٧. مم، ص ٢٨٠.

٨. يكتب صاحب **الفكر البرّي** انه «يكون من المفيد أن نحلّ في محل التمييز غير الموفق بين «شعوب لا تاريخ لها» وشعوب أخرى، تمييزًا بين ما يسعنا أن نسمّيه، وفاءً بالغرض، مجتمعات «باردة» ومجتمعات «حارة»: فالأولى تعمل، بفضل المؤسسات التي تزوّد نفسها بها، على إلغاء الأثر الذي قد تتركه العوامل التاريخية في توازنها وتواصلها إلغاء شبه آلي؛ والأخرى تجتاف الصيرورة التاريخية بتصميم لتجعل منها محرك نموها (...)

لا ريب أنه يكون شططًا أن ننسب مؤرّخينا (بسبب من عدائهم للصيرورة وجهدهم الدائب لتمزيق قناعها عن وجه الهويّة الثابتة) إلى ذهنيّة المجتمعات البدائية، بعد أن وجدنا تصوّرهم للزمن قريبًا من التصوّر العربي – الإسلامي. ولكن ما لا شطط فيه – على ما نحسب – هو القول ان تقبّل الصيرورة لم يكتسح بنية مجتمعاتنا المعاصرة، بسائر مستوياتها دفعة واحدة. بل ان هذا التقبل نفذ إلى طبقات من الواقع الاجتماعي واستعصت عليه إلى هذا الحد أو ذاك أو قاومته ردحًا طال أو قصر، طبقات أخرى. وليس أقرب دلالة على ذلك من الدعوات التي ما فتئت تتكرّر طيلة هذا القرن إلى حصر ما نأخذه عن الغرب في مجالات معيّنة بحيث لا يطال أعمق مؤسسات المجتمع وأعرقها اتصالاً بالهويّة (أخذ التقنية... مع المحافظة على أخلاق الدين وتقاليد العائلة، الخ...) وهي دعوات لم يتوان المسيحيون عن المشاركة في إطلاقها، كما قد يوحي، لأول وهلة، ما تلقوا به دخول الغرب من ولاء سياسي وما لقيه في صفوفهم من حظوة ثقافية أيضًا[٩]. وإذا كنّا نشير إلى صلة هذه

«في هذا الصدد، لا يغني ولا يسمن أن نراكم الحجج لنثبت أن كل مجتمع إنما هو في التاريخ وأنه يتغيّر: فتلك هي البداهة بعينها. ولكن الإصرار على إثبات ما لا طائل تحت إثباته قد يعمي عن الاختلاف الكبير بين ردود الفعل التي تواجه بها المجتمعات البشرية هذا الوضع المشترك: فبعضها يقبله على رضا أو على كره منه، وهو، باستيعابه إياه، يوسّع نتائجه (التي تطال المجتمعات القابلة وتطال سواها) توسيعًا هائل الأبعاد؛ والبعض الآخر من المجتمعات (وهي تلك التي نسميها بدائية لهذا السبب بالذات) تجهد لتجاهل الوضع المذكور وتحاول (ببراعة لا نقدرها حق قدرها) أن تثبت ما أمكنها التثبيت حالات من نموها تعتبرها الحالات «الأولى»».

أما المسلك الذي تتوسله هذه المجتمعات لحفظ الحالات المذكورة، فلا ينحصر في ضبط آثار العوامل **المتكرّرة** (التحوّلات السكانية مثلاً) بل يتعدّى ذلك، في ما يلاحظه المؤلّف، إلى الأحداث غير المتكرّرة. فنجد ان هذه المجتمعات «لا تنكر الصيرورة التاريخية بل تقبلها على انها شكل بلا مضمون: فثمة عندها قبلٌ وبعدٌ بطبيعة الحال ولكن دلالتها الوحيدة هي في أن يكون الواحد منهما مرآة الآخر».

LEVI-STRAUSS (Claude): *La pensée sauvage*, Paris 1962, p. 309-311.

٩ من الأمثلة الكثيرة هذان الصوتان المتضافران، والأول منهما مسلم والثاني مسيحي، اخترناهما لما في تعبيرهما من وصول مباشر، يدّعي البداهة، إلى التمييز بين ما يجب أخذه عن الغرب وما يجب نبذه. تنشر «لبنى» في **العرفان** (وهي أولاً مجلة الشيعة العامليين) هذه الأبيات سنة ١٩٢٨:

«قالوا التمدّن بالسفور فقلت ما ... ضرّ التمدّن غادة بحجاب
«أترى يريد من السفور ذوو الحجى ... تقليد أهل الغرب في ذا الباب
«إن رام تقليد الأجانب قومنا ... فليقتدوا بالعلم لا الجلباب
«لا تسلكوا نهج السفور وأمسكوا ... بالعلم فهو موفر الأسباب
«ابنوا المدارس علّموا أبناءكم ... طلب العلى من شيبهم وشباب» (...)

العرفان، م ١٦، (١٩٢٨)، ص ٢٨٦.

وتنشر **المسرّة**، وهي صوت كنيسة الروم الكاثوليك سنة ١٩١٣ حملة على «المودرنسم» ردًا على كريريسة وضعها

« الطبقات » من البنية الاجتماعية بالهويّة ، فليس ذلك لنشدد على ثباتها وحسب ، بل أيضًا لنبرز أنها موئل القيمة أو مصدر الشعور بالقيمة في مجتمعاتنا . هذه الصلة بين الثبات والقيمة (أو « الشرعيّة ») لا تفوت ليفي – ستروس . فهو يشير إلى أن الغربي قد يصعب عليه أن يكبت عدم تحبيذه لموقف المجتمعات البدائية « الذي يعادي على هذا النحو الصارخ تلك الرغبة في التغيير الخاصة بمجتمعاتنا . ولكن الأمانة العنيدة لماضٍ يتم تحويله إلى مثال غير زمني ، فلا يعود مرحلة من الصيرورة ، لا تدل على أيّ قصور معنوي أو عقلي : وإنما هي تعبّر عن لزوم جانب معين بوعي أو دون وعي . وما يشهد على الطابع المنتظم لهذا الموقف في العالم كله ، هو ذاك التبرير الذي يتكرّر دون كلل بصدد كل تقنيّة وكل قاعدة وكل تقليد وقوامه حجّة واحدة هي « أننا أخذنا هذا عن الأجداد »[١٠] . هذا الموقف يشير المؤلّف إلى أنه ليس حكرًا على البدائيين ، بل هو لم يكن غريبًا عن الغرب نفسه . « فكما كانت الحال عندنا ، في حقول أخرى ، حتى عهد قريب ، يشكل القدم والتواصل أساس الشرعيّة . ولكن هذا القدم [عند البدائيين] يوضع في المطلق ، إذ هو يرقى إلى أصل العالم ، وهذا التواصل لا يحتمل توجيهًا ولا تدرّجًا »[١١] .

ونحن قد رأينا القدم عند مؤرّخينا لا يطال أصل العالم ، بل يقف ، في حالات عند أصل الجماعة وقد ينتهي بهذا الأخير إلى الأرض نفسها ، موحيًا ولو من بعيد ، ان قدم الجماعة يصح اعتباره بلا حد . ورأينا التواصل ، عند مؤرّخينا ، يحتمل التوجيه [بجهد القيادة مثلاً] ويحتمل التدرّج (ما دامت بعض الأحقاب تسودها خيانة الأصل) . ولكن استواء الأصل مقياسًا ، عند هؤلاء المؤرّخين إياهم ، يضع المؤرخ ومعه القيمة أو الشرعية في جانب تواصل حالة الأصل أو عودتها ، أي أنه ينحو بنا محدّدًا ، برغم « التوجيه » و « التدرّج » ، نحو موقف قريب من ذاك الذي يصفه ليفي ستروس . ولا يقتصر القرب على هذا... بل يتناول

المدعو أسعد ص . دفاعًا عنه ، فتكتب : « (...) فالإصلاح في واد والمودرنسم في واد آخر . بل كلاهما على طرفي نقيض . فالإصلاح مصدر أصلح الشيء أي أزال عنه الفساد والمودرنسم هو عين الفساد الذي أراد بعض الذين لم يتملّك منهم العلم الوافي أن يدخلوه على العقيدة المسيحيّة » . **المسرّة** ، م ٤ (١٩١٣) ص ١٩٠ . في عدد لاحق يشن الأب سيور البولسي حملة على السينما . فيتعجّب من الأسر المسيحيّة التي « تراها صباحًا في الكنيسة مشهدًا بديعًا للملائكة » وفي المساء « تلاقيها في مسرح السينما المعروف بفساده وبصوره المهتكة لحرمة الفضيلة » مم ، ص ٤٥٤ – ٤٥٥...

١٠. LEVI-STRAUSS: *Ibid*, p. 312-313 .

١١. مم ، ص ٣١٣ .

أيضًا ذلك الطابع النسبي الذي يؤكّد المؤلف المذكور انه يدمغ تواصل الأصل، أو استمراره في «التاريخ الأسطوري». فهذا التاريخ «ينطوي على مفارقة الجمع ما بين الاتصال بالحاضر والانفصال عنه. إذ هو منفصل عنه لأن الأجداد الأوائل كانوا من طبيعة مختلفة عن طبيعة البشر المعاصرين: فأولئك كانوا خالقين وهؤلاء نساخ. وهو متصل بالحاضر، لأن شيئًا لم يحصل منذ ظهور الأجداد ما خلا أحداثًا تتولى قابليتها للتكرار محو خصوصيتها بانتظام»[١٢]. ولعلّ القارئ يتذكّر أن التحليل الذي خصصنا به مؤرّخين من طراز جواد بولس أو بطرس ضو مثلاً (برغم اختلافهما على مستويات أخرى) لم يوصلنا إلى أوصاف بعيدة عن هذه التي يراها ليفي - ستروس للتاريخ الأسطوري.

وإذا كان علينا أن نضع في اعتبارنا، معًا دون فصل، جانب القرب بين المجتمعات البدائية ومجتمعاتنا أو جماعاتنا التي يشترك مؤرّخوها في الذود عن هويتها وجانب البعد بين هذين النوعين من المجتمعات (فنصيخ إلى دعوة التغيير التي تتجاوب في مجتمعاتنا منذ ما يزيد عن القرن)، فإنه يسعنا، دون تفريط بأي من الجانبين، أن نميز في داخل مجتمعاتنا نفسها بين «طبقات» (أو مؤسسات) «حارة» وأخرى «باردة». والمؤسسات الحارة هي تلك التي تنزع، بمقادير من النجاح متفاوتة، إلى الابتعاد بعملها عن مبدأ الإرث: إرث المال أو إرث السلوك أو إرث المعرفة أو إرث المعتقد. فالمبدأ أن يرث ابن الحرفي حرفة أبيه، وليس المبدأ أن يرث ابن عامل الصناعة عمل أبيه. والمبدأ، في القطاع التقليدي، أن يكون الزواج والولادة والتربية والموت أمورًا ترعاها العشيرة، والمبدأ في القطاع الحديث أن تحال هذه الأمور إلى عهدة الأفراد الذين يتعاونون عليها وفقًا لأشكال مرسومة في عقود حرة. والمبدأ أن يورث الدين، وليس المبدأ أن يورث المعتقد السياسي «الحديث» مثلاً، الخ... وإذا صحّ أن الواقع الاجتماعي يخلط، بنسب متباينة بتباين المجتمعات، مياه القطاع الحار بمياه القطاع البارد، فإن هذا الاختلاط لا يُستعاد هو نفسه في الصعيد الأيدلوجي - الذي نلزمه هنا - على وجه التخصيص.

وما ينبغي التشديد عليه للعودة نحو المشكلة المطروحة علينا، هو أن موروث الدم ليس مجرّد واحد من الموروثات الآنفة الذكر. بل القرابة هي الإطار الأهم والأعم للتوريث، أيًا كان الموروث، وعليها يرسو وجود القطاع البارد، من المجتمع، برمّته، وبها قوام استمراره. فهي الأولى بأن تكون ترسيمة الزمن «البارد» منبثقة من ترسيمتها القائمة هي

---

١٢. مم، ص م.

الأخرى على التواصل في التكرار. وذلك ان القبيلة نفسها هي ما يوكل إليه الثبات، بفعل وحدة النسب (المتخذة صيغة أسطورة الأصل) في مواجهة تجدّد الأجيال. وهي – لا المعتقد الديني – ما يمنح الطائفة مثال تلاحمها[١٣]. فقد رأينا الطوائف المسيحيّة في لبنان – وهي محكومة شأن الطوائف الإسلاميّة بالتنظيم العشيري العربي – أقرب إلى الإدراك العربي الإسلامي للتاريخ منها إلى الإدراك المسيحي. ولطالما ردّد أهل الدين من مسيحيين ومسلمين أن الطائفية لا تجد لها مرتكزًا في الدين نفسه. وهذا صحيح بمعنى واحد هو أن تلاحم الطائفة لا صلة سببية بينه وبين درجة التعبئة الروحيّة في صفوفها. ونجد من يؤكّد في معرض التأريخ لنشأة الفرق الشرقية ان جمهرة الأتباع في كل من هذه الفرق كانت تفوتها تفاصيل الخلاف اللاهوتي المعقد حول الطبيعة والطبيعتين والمشيئة والمشيئتين[١٤]، إلخ.. وليس ثمة ما يدل على ان هذا المحتوى العقيدي ازداد وضوحًا، في أذهان العامة، خلال القرون التالية على وجه التعميم. بل إن واحدة من الطوائف اللبنانية، ما زالت إلى اليوم بين أكثرها تماسكًا (وهي طائفة الدروز) يوكل فيها الشأن الروحي إلى نخبة من المؤمنين ويعزل عنه عزلاً تامًا سائر الجمهور. ولا يؤدي ذلك أبدًا إلى التخفيف من تعلّق هذا الجمهور بهويته الطائفية. فما تستعيده كل طائفة لتجديد لحمتها ليس، بالدرجة الأولى، محتوىً دينيًا، وإنما هو إدراك اسمي للهوية يتمّ شحنه في مواجهة الآخر الطائفي. وهي في ذلك «تنظر» إلى مثال اللحمة القبليّة، مقيمة وحدة الأصل الطائفي مقام وحدة النسب. ذاك يمنح مزيدًا من التحديد لدلالة جملة لجواد بولس أوردناها في مطلع هذه الفقرة.

---

١٣. كان ابن خلدون قد رأى «ان العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه» وأضاف أن «النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»، ثم رأى ان «الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق» ولكن الدعوة الدينية «من غير عصبية لا تتم». فكل صورة من صور الالتحام لا بدّ أن تُقاس على عصبية النسب أو تنطلق منها.

ابن خلدون: **المقدمة**، الباب الثاني، الفصل الثامن، والباب الثالث، الفصلان الخامس والسادس. وأبرز جوزف شلحد ان الأحلاف ما بين القبائل البدويّة تستعير لنفسها تسميات علاقات القرابة: «البن عمي» و«الخوّة» وأقل منها «الصحبة» وذلك أن تلاحم الأقرباء هو نموذج كل تلاحم. ويسمي المؤلف هذه الأحلاف قرابة «صوفية». CHELHOD (Joseph): *Le droit dans la société bédouine,* Paris 1971, p. 382-387

١٤. SALLES-DABADIE: *Les conciles œcuméniques dans l'histoire, op. cit.* Introduction, p. 16-18

الدولة وحالات الطوائف

ما شأن هذا بما سمّيناه «خجل الطوائف»؟ قلنا إن الخجل المذكور هو مقام الدولة اللبنانية المعاصرة. وما يجعله ضرورة في لحظة تأسيس الدولة إنما هو التعارض بين مثال الدولة الحديثة ومثال التضامن العشيري المعتمد في الطائفة. فحيث تتواجه الطوائف كتلاً سياسيّة موحّدة (وهذا افتراض أقصى لا مكان لتحقّقه في الواقع) تصير الدولة لاغية حكمًا. وذلك أن وجود الدولة بالمعنى الحديث، افترض وجود مصدر السلطة - لا في قدس الغيب - بل في المجتمع نفسه بصفته كلاً.. وافترض ان هذا الكل مستقل عن أجزائه «الوراثية» أو «الطبيعيّة» (أسره، طوائفه، هيئاته المهنية، إلخ..) ومكوّن من عناصر تعود فتتشكّل في كتل سياسية بحتة، تنبثق عنها أجهزة سياسيّة أيضًا، وتتواجه في منافسة على سلطة الدولة يكون شرط استقامتها أن تبقى عناصر المجتمع المفردة أو المجرّدة حرة في الانتقال بين هذه الكتلة وتلك لتشكيل أكثرية سياسيّة، دونما نظر إلى رابط «طبيعي» أو «موروث» يجعل هذا الانتقال مستحيلاً. حتى إذا افترضنا الطوائف نفسها كتلاً سياسيّة تقتسم المجتمع كله وتجهد كل منها للاستحواذ على السلطة فيه (أي على الدولة) بات افتراض النزوع نحو المثال السابق الوصف (مثال الدولة الحديثة) أمرًا لا يعقل. فالنسب الطائفي، في الأصل، نسب أقرب إلى الطبيعة، بملازمته الثابتة للفرد وقابليته للتوريث، منه إلى الإرادة السياسيّة (التي تحدّد مبدئيًا، وجهة الانتماء السياسي وتملك تغييرها). إن افتراض تمثيل السلطة لإرادة عامة منبثقة من أكثرية المجتمع السياسية (أي من أكثرية يبدأ تشكيلها على مستوى العناصر المجرّدة، المتساوية حقوقيًا، والمسمّاة «مواطنين») هو شرط وجود الدولة الحديثة. ولا يستقيم وجود الدولة المذكورة، في مجتمع متعدّد الطوائف شأن المجتمع اللبناني، مع استئثار طائفة واحدة بالسلطة مثلاً أو مع استئثار تحالف طائفي، وإن يكن «أكثريًا»، يمنح السلطة صفته الطائفية، صراحة، ويعزل عنها سائر الطوائف. وذلك ان إيلاء السلطة على طائفة - أو طوائف موحّدة - إلى طائفة - أو طوائف - موحّدة أيضًا يقسم المجتمع قسمة «طبيعية»، لا دافع سياسيًا لها ولا أمل للجانب المحكوم في الخلاص منها، ما لم تتولَّ الطبيعة نفسها (عبر تحوّل الأكثرية السكانية من جانب إلى جانب مثلاً) تحقيق هذا الخلاص. فالطائفة متى تطلّعت إلى سلطة الدولة بصفتها هذه (أي متى استحالت إلى طائفة سياسيّة تعمل، وحدها أو مع طوائف أخرى، لتمثّل الدولة) تدمغ أفرادها وتشكيلاتها المختلفة دمغًا لا يحول وتعزل أفراد الطوائف الأخرى وتشكيلاتها عزلاً لا يرد. يبدأ الدمغ والعزل على صعيد قاعدة

الدولة، أي على صعيد العناصر المجرّدة، أي الأفراد المدعوّين مواطنين، وهم الذين يتشكّل منهم المجتمع بصفته «كلاً» مستقلاً عن هيئاته أو كتله أو أجزائه وقابلاً للانقسام السياسي من بعد. وذلك ان هذا «التجريد» يمسي أمرًا مستحيلاً. فابن الطائفة، شأنه شأن ابن العشيرة، لا يقدّم نفسه تحت شعار المجانسة التي تتيح التجريد إلاّ في داخل الطائفة (أو العشيرة). أما الوجه الذي يواجه به الخارج أو الآخر فهو وجه الاختلاف، إن لم يكن وجه العداء. والحال أن هذا التجريد هو الذي يتيح قيام مؤسسات أو أجهزة للدولة بالمعنى الأعمّ (لا بمعنى أجهزة السلطة حصرًا).. أي مؤسسات أو أجهزة مكرّسة للكل الذي هو المجتمع، وليس لأيّة كتلة من كتله. تتوجّه إدارات الدولة مثلاً بخدماتها إلى «المواطنين» ولا تحصرها بأبناء طائفة واحدة.. ولا يعقل مثلاً أن يعفى حزب «الأكثرية» الذي في السلطة من الضرائب ويحصر دفعها في «الأقليّة»، الخ.. هذا المحال يصير ممكنًا **نظريًا** إذا كان المجتمع مؤلّفًا من طائفة تحكم **بهذه الصفة** طائفة أخرى.. وما يكون أُلغي في هذه الحالة هو المواطن، فالمجتمع السياسي، الذي يفترض انبثاق الإرادة العامة من أكثريته المتشكّلة بحرية.. فالدولة التي تعبّر بسلطتها عن **سيادة** هذا الكل الإجتماعي[١٥].

هذا الإلغاء – وهو الحدّ الأقصى النظري لصراع الطوائف – لم يحصل في لبنان المعاصر لأسباب متراكبة ذات طابع بنيوي. أولها الانقسام في كل طائفة، وهو مدخل إلى أحلاف طائفية متحرّكة، مدارها الصراع على سلطة الدولة، وبالتالي إلى رسوّ قاعدة سياسية لهذه الأخيرة. وثانيها وجود القطاع الحديث بمؤسساته الاقتصاديّة وغير الاقتصاديّة، وهو ركيزة الدولة في المجتمع المدني، برغم تبادل الاختراق الواسع بين شبكة العلاقات فيه وشبكة

---

١٥. «إن السيادة هي قلب للصلة بين السلطة والمقدّس، بحيث لا تعود السلطة تابعة للمرجع الروحي (...) وتكسب السياسة، مذ ذاك، استقلالها، وتحوز نواميسها وممارستها (...) ويتصل مبدأ القدرة وممارستها اتصالاً أصيلاً ويشكّلان وحدة (...)

«تكمن عبقرية مارسيل دو بادو في أنه يعقل «المجتمع» بصفته مثالاً مجرّدًا، أي بصفة بنية مستقلة، غير تابعة، من حيث هي بنية، للعناصر التي تكوّنها. وهذا هو معنى تحديدها بأنها «كل».

«(...) لا يملك الأمير السيد السلطة وحدها، بل يملك مبدأها أيضًا. وهذا ما نسمّيه القدرة. بعبارة أخرى كانت القرون الوسطى تميّز ما بين السلطة والقدرة، كما كانت الكنيسة والمملكة مفترقتين عن الله. أما في الدولة ذات السيادة فإن السلطة والقدرة – وإن افترقتا في التصور كما تفترق ممارسة الحكم ومبدأه – هما متحدتان. والجديد في السيادة هو أنها، على وجه الدقة، ترى في «الأمير» وحدة «القدرة» و«السلطة»، فتشكّل بذلك الرد على سياسة القرون الوسطى، وترسم، إلى إشعار آخر مكانًا للسياسة «الحديثة» والمعاصرة.

MAIRET (Gérard): «La genèse de l'État laïque» in: *Histoire des idéologies* (sous la direction de F. CHÂTELET), *op. cit.*, t. 2, p. 290, 295 et 300-301.

العلاقات في القطاع التقليدي. ويؤطر هذين العاملين تقارب قطبي الانقسام الطائفي (القطب المسيحي والقطب المسلم) في المسيرة التاريخية للمجتمع اللبناني بعد ١٩٢٠. فهما انطلقا من موقعين متباعدين: موقع إنكار مسيحي لشخصية القطب المسلم السياسيّة تمثّل في اعتبار المناطق المضمومة استكمالاً جغرافيًا - اقتصاديًا لأرض لبنان لا يدخل تعديلاً جوهريًا على هويّة الكيان الموروثة وموقعه من جواره ولا ضير من توسل القوة الأجنبية في سبيل تحقيقه. وموقع رفض مسلم لهذا «الضمّ» وجد البديل مباشرة في دعوة الوحدة مع الجوار، أي في إنكار الشخصية السياسية على المسيحيين. ثم كان اتخاذ المسيحيين وجهة الانتقال إلى الدفاع - بوسائل الداخل أولاً - عن الامتياز القائم، وهو انتقال أخذ يعني الاعتراف بطرف آخر داخلي تنطوي المواجهة معه على أخطار تهدّد الامتياز المذكور. وكان اتخاذ المسلمين وجهة الانتقال إلى اتخاذ **تعديل** العلاقة مع القطب الآخر - لا كسر إطارها - غاية للمواجهة الداخلية، وإلى جعل التجانس مع الخارج سلاحًا موظفًا - بقدر ما يستجيب لهذا التوظيف - في خدمة الغاية المذكورة. هذا التقارب - إذا قبل وصفه على هذا النحو - ليس «صيغة» للتعايش «الأخوي»، وإنما الأولى أن يُعتبر تعديلاً لصيغة الصراع. وما هو جديد في صيغة الصراع هذه إنما هو موقع الدولة[١٦]. فبعد أن كانت الدولة مفروضة من طرف في الصراع ومرفوضة من الطرف الآخر (مع كل التحفظ اللاّزم على «واقعية» هذا التشخيص) صارت هي مدارًا للصراع يحظى باعتراف كل من الطرفين وبرغبته. هكذا عادت الطوائف، حين تنطق، يكاد الناطقون بأسمائها يجمعون على انها «عائلات روحيّة»، لا تشكيلات سياسيّة، وعلى أنه إن كان النظام السياسي اللبناني يجد لها هذه الصفة الأخيرة، فهي تقبلها إما على كره - لأن الآخر يقبلها لنفسه فيصير خطرًا - وإما مؤقّتًا إلى أن يحصل «الإنصاف» أو يحصل «الوعي» أو تختبر نيّة الآخر مدة كافية، وإما، إلخ.. في كل حال تقول الطوائف - إلاّ من شذّ - إنها ليست طائفيّة. بل إنّه لا يجعلها طائفية أن

١٦. لولا ان هذا الموقع (موقع وحدة المجتمع المفارقة لهذا الأخير) بات موضع رغبة فرقاء الصراع جميعًا، لما كان وصول الصراع إلى درجة القتل المتبادل أمرًا يصرّ الجميع على التبرؤ من مسؤوليته. إذ ما الذي يبقي قتل الآخر مكروهًا حتى في حالة الحرب معه؟ ليس ذلك هو الدين، ما دام هو الذي يرسم خط الانقسام. ولا هي الأخلاق «الإنسانيّة» وهي حديثة الوصول إلى هنا، تستخدم لحجب حاجة أخرى، بحيث يبدو التبرؤ من الدم كاذبًا بقدر ما يتعلّل بها. وإنما هو افتقاد الدولة التي باتت تحظى بشرعية مجمع عليها، «متعايشة» مع شرعيّة نقائضها أي الطوائف السياسية. هذا الافتقاد هو عنصر الصدق الوحيد في استنكار القتل والتبرؤ منه. إذ الصدق هنا هو في نسبة الذات إلى الدولة، وليس في نفي النزوع إلى القتل عن الطائفة. وذلك ان الموت يزداد حضورًا كلما اقتربت الطوائف من الغلبة في جدلية الطوائف - الدولة.

تطلب لنفسها مثلاً موقع صدارة في الدولة أو في المجتمع .. فطلب التميز يقدّم دائمًا على انه رفع لغبن سابق أو استدراك لحيف لاحق أي ان الآخر هو دائمًا من يفرض الصفة الطائفية . ذاك ما نقصده بالقول إن « خجل الطوائف » هو ، في لبنان المعاصر ، مقام الدولة الأيدلوجي . وهو ، في رؤى المؤرّخين ، ينعكس ، بصور متباينة ، على مستوى تصور الدولة وقصة أصلها ومصيرها ، أي على مستوى نشأة **السلطة** المجرّدة ، الموحّدة ، غير الطائفية . ولكنه قبل ذلك ينعكس ، عندهم ، على مستوى المجتمع أي على مستوى صيرورة **الوحدة** والتناقض بين كتله . ونحن نباشر أولاً تحليل رؤى المؤرّخين لهذا المستوى الأخير .

الفصل الثاني

المجتمع الأهلي أو الحركات

ليس ثمة تكافؤ ما بين النصوص التي نعكف على فحصها الآن، وتلك التي تفحصناها في القسمين الأولين من هذا البحث. لا تكافؤ من حيث الكميّة ولا تجانس من حيث البنية ولا من حيث الغاية الأيدلوجية التي يؤول إليها مضمون كل نص. فلا تحتلّ مسألة المردة ولا مسألة فتح كسروان، رغم تردد البحث فيهما تحت الكثير من الأقلام، هذه المساحة من نتاج مؤرّخينا المعاصرين التي تحتلها الحقبة الممتدّة بين ١٨٤٠ و ١٨٦٠ أو تلك التي يحتلها عهد فخر الدين الثاني. هناك كان الأمر يقتصر على فقرات أو على فصول ومقالات. أما في حالة مرحلة «الحركات» (سنعود في الفصل التالي إلى فخر الدين) فقد خرج من تحت أقلام المؤرّخين اللبنانيين في هذا القرن ما لا يقلّ عن ثلاثين «رواية» لوقائع المرحلة المذكورة هي في معظمها كتب كاملة أو أقسام كبيرة من كتب أو مقالات ضافية. ولهذه الوفرة سبب مادي أوّلاً. بينما كان على المؤرّخ للمردة أن يكتفي – أو يكاد – بالتنقل بين بضعة سطور في تاوفانس ومثلها في البلاذري، وبينما كان المؤرّخ للحملات الكسروانيّة يسارع، بعد الإلمام بأقرب المصادر – النادرة هنا أيضًا – إلى طرد هذه الطائفة من كسروان وإقرار تلك فيه وعقد حلف بين تلك وهذه، دون مزيد من التمحيص، وجد المؤرّخون لأواسط القرن التاسع عشر أنفسهم أمام وفرة من الشهادات المعاصرة المتصلة بهذه المرحلة القريبة إلينا. كان ثمة أولاً حضور الأحداث الكثيف في وثائق رسميّة ما لبث بعضها أن جمع في لغته الأجنبيّة ثم نشر بعضها بالعربيّة أيضًا[1]، وفي تقارير صحفيّة نشرتها صحف أوروبا في ذلك

---

١. يضمّ ثبت المراجع الملحق بالجزء الرابع من **تاريخ لبنان من القرن السابع عشر إلى أيامنا** للدكتور عادل اسماعيل لائحة بمجاميع الوثائق المتصلة بأحداث هذه المرحلة (من فرمانات ومعاهدات ومراسلات دبلوماسية وتقارير، إلخ...) تحتوي على ثمانية عشرة مجموعة... ولا ريب في أن أشهرها (يعود إليها جوبلان تكرارًا) هي مجموعة البارون دوتيستا: TESTA (Baron de): *Recueil des Traités de la Porte ottomane avec les Puissances Étrangères,* Paris 1892-1894.

العصر. وكان ثمة كتب تركها أجانب ممن عاصروا الأحداث وبعضهم قناصل شأن غيز وبوجولا وبازيلي أو متدخّلون في الأحداث وإن بلا صفة قنصليّة شأن الكولونيل تشرشل.. وكان ثمّة الشهادات المحليّة المتضمّنة روايات جزئيّة أو شاملة لوقائع المرحلة المذكورة: من تاريخ حيدر الشهابي وتاريخ طنوس الشدياق وكانا متداولين، وإن على نطاق ضيق، منذ القرن التاسع عشر أو مطلع العشرين، إلى شهادات العقيقي وأبو شقرا والحتوني، إلخ.. وقد نشرت تباعًا بين الثلاثينات والخمسينات من هذا القرن[٢]. هذا كله أتاح أن تبرز، منذ وقت

ولكن من هذه المجاميع واحدة صدرت بالعربيّة منذ ١٩١٠ وعوّلت عليها روايات معاصرينا. وهي لـ: الخازن (فيليب وفريد): **مجموعة المحرّرات السياسيّة والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان** من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٩١٠ (مجلدان) جونيه. وفي الثبت نفسه عدد ضخم من المؤلّفات الأجنبيّة العائدة إلى هذه المرحلة من تاريخ سوريا ولبنان والصادرة في القرن التاسع عشر. ولكن هذه الوفرة في المصادر قلّما استُثمرت استثمارًا وافيًا على أيدي مؤرّخينا المعاصرين. ونحن نشير إليها هنا للتشديد على الاختلاف، من هذه الزاوية بين المثال الذي يدور عليه هذا الفصل والأمثلة التي توقفنا عندها في الفصول السابقة. را: ISMAIL (Adel): *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours — Redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861)*, Beyrouth 1958, Bibliographie.

٢. ثمّة طبعات عدّة لكتاب:

الشهابي (الأمير حيدر أحمد): **الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان** صدرت أولاها في مصر سنة ١٩٠٠ ولكن القسم الأخير منها المتصل بعهد بشير الثاني جاء موجزًا جدًّا عما هو في المخطوطات الأصلية، وتوقفت الرواية فيه عند سنة ١٨٢٠. أما طبعة أسد رستم وفؤاد افرام البستاني تحت عنوان: **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، بيروت ١٩٣٣ – ١٩٣٥ (٣ أجزاء) فقد حذف منها القسم الأول الذي يغطي المرحلة الممتدة من الرسالة المحمدية إلى تولّي الشهابيين إمارة جبل لبنان. ولكن الجزءين الثاني والثالث ملأا، في هذه الطبعة، (اعتمادًا على المخطوطات الأصلية) ٣ مجلّدات ووصلا إلى عام ١٨٣٢ أي إلى بداية العهد المصري. فهما بهذا المعنى أوسع مرجع محلي عن المرحلة التي يعتبرها المؤرّخون الذي يكترثون للمدى الطويل مرحلة التمهيد «للحركات». وقد صدرت طبعة رستم – البستاني مرة أخرى سنة ١٩٦٩ في منشورات الجامعة اللبنانيّة. را. في هذه الطبعة: «مقدّمة الناشرين»، ص ج – يط من القسم الأول، وهي التي أخذنا عنها مادة هذا الهامش. را أيضًا:

داغر (يوسف أسعد): **الأصول العربيّة للدراسات اللبنانية: دليل بيليوغرافي**، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٧٠ رقم ٣٦٧٤ و ٣٦٧٥ أما كتاب **أخبار الأعيان في جبل لبنان** للشدياق (الشيخ طنوس) فقد طُبع سنة ١٨٥٩ قبل موت صاحبه بسنتين. والشدياق يؤرّخ للأحداث التي تلت ١٨٢٠ تأريخ المعاصر المتدخّل. بل إنه كان هو نفسه «ذا سهم في الحوادث الحزبيّة الطائفيّة التي جرّ إليها اللبنانيون على أثر انهيار الإمارة». وكان هذا الكتاب مثلاً أهم مصادر جوبلان المحلية سنة ١٩٠٨. وقد أعاد فؤاد افرام البستاني نشره محققًا ومفهرسًا في منشورات الجامعة اللبنانية، في جزءين، بيروت ١٩٧٠. را. تمهيد الناشر ص ج. من الجزء الأول.

را. أيضًا:

العقيقي (أنطون ضاهر): **ثورة وفتنة في لبنان، صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣**، نشرها وشرحها وعلّق حواشيها يوسف ابراهيم يزبك، دمشق ١٩٣٨.

الحتّوني (الخوري منصور) **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية** نقحها وهذبها ونشرها في طبعة ثانية يوسف

مبكر، روايات لمؤرّخين لبنانيين، اتّخذت (بعد الإقلاع عن أسلوب الحوليات وعبور مرحلة من الصمت أملتها الرغبة في الحفاظ على الوحدة المستعادة منذ ١٨٦١) أسلوبًا تحليليًا يقوم على التمييز بين شبكات سببيّة عدّة في السياق المروي ويحاول الخروج من وصف هذه الشبكات وبيان علاقاتها في ما بينها، بلوحة مركّبة للمرحلة وللتحوّلات التي شهدتها. احتوى كتاب جوبلان[٣] على أول محاولة جادة لرسم لوحة من هذا القبيل.. ولكن محاولات أخرى تبعت، استفادت من رفع النقاب عن مصادر جديدة واستفاد بعضها من بعض ومن أعمال بعض المستشرقين. ولا تعني الاستفادة هنا أن اختلاف المواقع الأيدلوجيّة لم يظهر في النصوص. بل إن تقصّي الصور التي اتّخذها ذاك الاختلاف في تضاعيف النصوص هو مدار هذا الفصل.

على أننا، قبل مباشرة التقصي المذكور، نشير إلى فوارق أحدثها تبسط المصادر وتراكم النصوص في الغاية الظاهرة التي فرضت نفسها على هذه الأخيرة. فليست غاية أي نص من تلك المكرّسة لأحداث المرحلة موضوع البحث، أن يجلو نقطة أشكل أمرها على المؤرّخين.

ابراهيم يزبك بيروت ١٩٥٦، وكان هذا الكتاب قد طُبع أول مرة سنة ١٨٨٤.

أبو شقرا (عارف): **الحركات في لبنان إلى عهد المتصرفية**، راويه: حسين غضبان أبو شقرا، محققه: عارف أبو شقرا، بيروت ١٩٥٢.

وهذه الكتب الثلاثة (إثنان منها لمارونيين والأخير لدرزي) هي أهم ما وصلنا من شهادات كرّسها معاصرون من الجبل أصلاً لمرحلة الحركات وما حولها، وهي أكثر ما يرجع إليه مؤرّخو ربع القرن الأخير عند تناولهم هذه المرحلة. ونحن سنعود إليها أيضًا في الصفحات التالية. ولا بدّ من الإشارة أيضًا إلى كتاب مشاقة (ميخائيل) (١٨٠٠ – ١٨٨٨): **الجواب على اقتراح الأحباب**، وهو مخطوط نشر منه أسد رستم وصبحي أبو شقرا **منتخبات**.. في بيروت ١٩٥٥ استبعدا – دون تفسير – منها مجمل أخبار «الحركات». وثمّة أيضًا كتاب مكرّس للحركات على وجه التحديد، يرفض رستم وأبو شقرا في **منتخبات**.. مم (المقدمة) نسبته إلى مشاقة، وهو كتاب: **مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان**، نشره ملحم خليل عبده واندراوس حنا شخاشيري، ١٩٠٨، وقلّ أن نجده، في أي حال، بين مراجع معاصرينا الرئيسية.

ثمّة أخيرًا كتاب أبكاريوس (اسكندر يعقوب) **نوادر الزمان في ملاحم جبل لبنان**، وقد بقي مخطوطًا، ولكن ترجمة انكليزية له ظهرت في الولايات المتحدة سنة ١٩٢٠، تحت عنوان: ABKARIUS (Iskandar): *The lebanon in turmoil (translated by J.B. SCHELTEMA)*, New-Hauen,

وكان قد ظهر لأبكاريوس بالإنكليزية أيضًا منذ عام ١٨٧٧ مؤلّف آخر بعنوان: *The massacres of Mount Lebanon, Washington:*

را. مادة ABKARIUS في RAYMOND (Jean): *Essai de bibliographie maronite*, Kaslik 1980.

وقد استخدم نص أبكاريوس من المعاصرين مستشرقون ولبنانيون كتبوا أصلاً بلغة أجنبية.

٣. JOUPLAIN: *La question du Liban, op. cit.*

في حالتي خراب كسروان والمردة كان باب الإسقاط الأوسع هو تعيين عناصر الكسروانيين الطائفية ونفي أو إثبات أن يكون المردة هم الموارنة.. ولم يكن أحد من متناولي المسألتين ينكر أن هاتين النقطتين موضع خلاف يستثير البحث ويحرّض على الجدل ولا أن الخلاف تبرّره، إلى هذا الحد أو ذاك، حالة المصادر.. في حالة المرحلة التي نتناولها الآن نعرف، من المصادر، هويّات الأطراف ونعرف معرفة كافية حصائل سلوكها الماديّة، أي، مثلاً، مجرى الصدامات الحربيّة ونتائج المفاوضات السياسيّة. بل إن أسباب «الأحداث» التي يشكّل ترابطها هيكل المرحلة (أي الأحداث بالمعنى القوى)، هي نفسها موضع اتفاق واسع بين المؤرّخين. وهو اتفاق ينتهي بطبيعة الحال إلى تقليص الخلاف على توزيع المسؤوليّة «الواقعيّة» بين أطراف الحدث.. ولكنه - وهذا حاسم - يترك الخلاف على توزيع المسؤوليّة المعنويّة تامًا غير منقوص.

لا تتباين الروايات، إذن، على الصعيد الأيدلوجي، من جراء كشف بعضها النقاب عن هويّات أو وقائع أو أسباب كان بعضها الآخر غفل عنها أو أبقاها مستورة. وذلك رغم أن التباين كبير ما بينها من حيث التفصيل والاجمال، مع ما يتبع ذلك من تفاوت في الكشف عن الوقائع وفي مقدار بسطها. أما تدخّل الانتماء الأيدلوجي فيتم عبر باب أكثر خفاء وأشمل من باب عرض الوقائع. ذاك هو باب توزيع القيم ما بين الوقائع أو نظمها على ترسيمة قيم. وهو أشمل من الباب السابق (أي من توزيع الثقل المادي ما بين الوقائع في العرض) بمعنى أنه يشمله. فمكان الواقعة من نظمة القيم ذو أثر في الثقل الماديّ الذي يعطى لها بين وقائع الرواية. معنى هذا ان تغيير العلامة الموضوعة أمام كل واقعة من وقائع الرواية لتعيين قيمتها، يرتد على نظمة القيم كلها ويشير إلى موقع الراوية. ومعنى هذا أيضًا، أن قيم العناصر في الرواية الواحدة لا تواجه معزولة بعضها عن بعض ولا تقارن واحدة واحدة بالقيم التي في رواية أخرى. بل إن المقارنة الوحيدة المشروعة هي تلك التي تنظر إلى نظمات القيم، في الروايات المختلفة، ومن ثمّ إلى مواقع الرواة.

ونظمة القيم التي نعثر عليها تحت كل نص من النصوص المتعلّقة بمرحلة «الحركات» هي نظمة معقّدة لتنوّع المصادر أو الهموم التي تصدر عنها عناصرها. فلقد كنا وجدنا في مبدأ الجدل حول المردة الرغبة في إيلاء الموارنة أو الرغبة في عدم إيلائهم مهمّة الأصل المستمر للبنان الهويّة، المولود في مقاومة آخر مستمر هو العربي - المسلم. وكنا وجدنا في مبدأ الجدل حول خراب كسروان صراع الأطراف على تعيين المنتسبين منهم إلى نواة الأرض التي تكوّنت، من حولها، الوحدة اللبنانية الحديثة، والقادمين منهم إلى النواة على «متون» مناطق

ملحقة غادرت «لبنانيتها» عهودًا طويلة قبل أن تعود إليها عودات متباعدة كانت أخراها «عودة» ١٩٢٠.. ومشكلة الأصل في مواجهته الآخر أو الآخرين ومشكلة الأرض في تفاوت الصلة ما بين مناطقها والهويّة مشكلتان ماثلتان، ولا ريب، في ما بين أيدينا من روايات لمرحلة «الحركات».. وذلك أن في وقائع هذه المرحلة مدخلاً أو أكثر إلى كل من المشكلتين، لا يفوت مؤرّخينا الذين بتنا نعرف بعض خطوط انقسامهم. ألم يكن همّ الإقطاع الدرزي، منذ ١٨٤١، «إرجاع القديم إلى قدمه»[4] مستظهرًا بحق غائر في ظلمات الذاكرة الاجتماعية، أي أصلي؟ ألم يباشر النصارى من جهتهم، في نزاعهم مع الدروز على الأرض، الاستظهار بحق أكثر تأصّلاً سبق وصول الدروز، قبل قرون عديدة – بل سبق وصول الإسلام نفسه[5] – إلى تلك الأرض؟ ثم ألم تبقَ الأرض نفسها منقسمة إلى شطرين من ١٨٤٢ إلى ١٨٦١؟ بحيث تتحرّك، تحت أقلام المؤرّخين، مشكلة الباعث إلى إعادة الوحدة بل التوسيع، أي – مرة أخرى – مشكلة الاسم والحدود وكل ما يجعل هذه الأرض مساحة معيّنة تواجه المحيط بفرادتها وتقاوم الانقسام.

على اننا اخترنا مرحلة «الحركات» لا لنعود إلى حديث الأرض والأصل، بطبيعة الحال، بل لمثول همّين آخرين – جديدين – في النصوص المكرّسة لها، أولهما همّ الصراع الطائفي الذي تشتبك فيه قيم الهويات المتواجهة بقيمة وحدة المجتمع المفضية – إذا أقرّت أو انتصرت – إلى حالة الدولة. وثانيهما همّ الصراع الطبقي – الذي يواكب المرحلة كلها ويسبقها في بعض الروايات إلى أن ينفجر في حركة فلاحي كسروان – وهو يطرح أيضًا مشكلة وحدة المجتمع، ولكن من زاوية أخرى. بينما ينذر الصراع الطائفي، كلما بلغ حدًا معيّنًا من الشمول والعنف، بكسر وحدة المجتمع إلى حدّ تناول وجود «الدولة»[6] نفسه، لا يتناول الصراع الطبقي إلاّ شكل الدولة – لا وجودها – أي انه يقتصر، باستثناء فعله في العلاقات المباشرة بين الطبقات (أي في علاقات الإنتاج والملكية)، على تناول النظام

---

٤. أبو شقرا: **الحركات**.. مم، ص ٣٣، مذكور في: شرارة (وضاح)، **في أصول لبنان الطائفي**.. مم، ص ٥٣.

٥. را. لاحقًا، في هذا الفصل، إشارة جوبلان إلى علم الدروز بأن النصارى يعتبرونهم دخلاء على الجبل، وإشارة المطران بطرس البستاني، في إحدى رسائله، إلى هذه النقطة.

٦. أثناء مرحلة «الحركات» وبعدها، لم يكن لبنان – بطبيعة الحال – دولة بالمعنى الحقوقي. ولكن هوام الدولة (إقرارًا ونقضًا) يتخلّل جميع معالجات مؤرّخينا المعاصرين لهذه المرحلة. فهم يواجهون إنشاء القائمقاميتين مثلاً على أنه فصم لوحدة سابقة هي وحدة الإمارة، ويرون هذه الأخيرة دولة، وإن لم تكن «مستقلة».. فينطلقون في التأريخ لها عادة من سلطتها السياسية الواحدة (سلطة الأمير) المغروسة في تركيبها الاجتماعي.. وليس من السيطرة العثمانية عليها ولا من انقسامها الإداري تبعًا لهذه السيطرة.. إلاّ في حالة بعض المؤرّخين المسلمين الذين سنعود إليهم.

السياسي وقاعدته الطبقية. من هنا احتمال أن يستوي الصراع الطبقي سويّة للصراع الاجتماعي وقيمة متقدّمة على الصراع الطائفي تراها بعض النصوص عوضًا مقبولاً من هذا الأخير. هذا الاحتمال هو ما يتيح، في حالة المرحلة التي تتناول، خروج المناظرة الضمنية بين النصوص من الدائرة الطائفيّة المحضة. فهي هنا لا تعود مناظرة بين مؤرّخين مسلمين وآخرين مسيحيين وحسب. يحتفظ المسيحيون – وهذا بيّن – بقصب السبق من حيث عدد النصوص وأقدميّة المشاركات في التأريخ لهذه المرحلة، شأنهم، في أمرها، شأنهم في كل ما يتصل بتاريخ الجبل. ولكن يخرج من بينهم أو يقابلهم مؤرّخون يسعون إلى تغليب المعطى الطبقي في ماجريات المرحلة أو إلى فصله عن المجابهة الطائفيّة التي وسمتها أو إلى اعتباره سويّة للمجابهة كانت الطائفيّة انحرافًا بها عن جادتها الأولى. هذه المحاولة للخروج من صفوف المواجهة الطائفية تشي بنزوع – سوف نسعى إلى قياس مدى تحققه – إلى الانتقال من منطق **الهويّة** (الثابتة، الموروثة) إلى منطق **الموقع** (الذي يتحدّد صاحبه به ويتغيّر بتغييره). هذه نقطة لا بدّ من العودة إليها.

سمة أخرى نشير إليها تفترق بها نصوص هذه المناظرة عن النصوص التي سبق لنا تحليلها وتتخذ منها طابعًا «اجتماعيًا» و«تاريخيًا» في آن واحد. فالمرحلة المعروضة هنا يجتمع فيها، على ما يبدو من النصوص، عاملا الكسر وإعادة التأسيس. صحيح ان معظم المؤرّخين – ومن قام مقامهم الأيدلوجي – لا يعتبرون تعدّد الطوائف مجرّد «حالة» من حالات التاريخ اللبناني، بل يرون فيه ماهيّة للبنان، أي معطى لا يتحوّل بالعبور من مرحلة تاريخية إلى أخرى ولا يتغير بتغيّر النظام الاجتماعي. ولكن انكسار الالفة أو التعايش، في وسط القرن التاسع عشر، بين أطراف التعدّد المذكور يمنح المرحلة اللاحقة صفة الحالة الاجتماعية – التاريخية. وذلك بما يدخله عليها الانكسار من قلق. فهو يصير هاجسًا لمعاصرينا، تعيّن استبعاد عودته، وهي من الممكنات، بفعل المواثيق والنصوص. وإذا كان «التعدّد» مع الالفة ماهيّة للبنان، فإن اللبنانيين خرجوا مرة على هذه الماهيّة، ولم يعد ثمّة، بالتالي، ما يتيح التيقّن المطلق من أنهم لن يخرجوا عليها مرة أخرى. لذا اعتبر الانكسار دافعًا لاعادة تأسيس «التعدّد في الإلفة»، لا على أنه ماهيّة للبنان البشري، بل على إنه نظام اجتماعي – تاريخي، هو نظام «الطائفية»، يمكن السعي لحمايته (إذ هو في حاجة إلى هذا السعي) ويمكن العمل على تدميره (إذ هو حالة من حالات المجتمع التاريخيّة وليس مرادفًا لوجود هذا الأخير). هذه السمة هي ما يخرج النصوص المعاصرة المتصلة بهذه الحقبة – وبمقدماتها – من دائرة التراوح بين التاريخ السياسي (أي تاريخ السلطة) والتاريخ

الحضاري (أي تاريخ الهوية) ، وهو التراوح الذي يكاد يطبع ، على وجه الإجمال ، تواريخ المراحل الأخرى من الصيرورة اللبنانية . هذه السّمة هي التي أتاحت للصراع الطبقي أن يحظى ، في جملة من النصوص التي كرست لهذه المرحلة ، بمعالجة مستقلة . وهي التي تتيح لنا أن نبحث في النصوص المذكورة عن نظمات قيم اجتماعيّة ، أو ، بعبارة أخرى ، عن الأحلام الإجتماعيّة التي تجاوبت فيها رغبات مؤرّخينا المعاصرين .

الفرقاء والوقائع

ما الذي نحن واجدوه في هذه النصوص ؟ إن في كل منها – وإن تنوّعت – رواية . وإذا كان ما يعنينا هنا هو استقصاء رغبة الراوية وليس التحقّق من صحة روايته ، فإننا نسلك إلى هذا الاستقصاء طريق المواجهة بين حدّين : الرواية نفسها والمكان الذي يحتله الراوية في لبنان المعاصر . أما المكان فنكتفي بمعالمه الفضفاضة – دون تفاصيله – لأننا إنّما نحاول ، بالإصغاء إلى المؤرّخ – الفرد ، مقاربة بعض القواعد التي يخضع لها كلام **الجماعة** التي إليها ينتمي .. بل لعلّ من الأدق القول ان ما نصغي إليه ليس كلام جماعة بل هو كلام موقع له قدر ما من العموميّة . والموقع واقع على ملتقى « جماعات » عدّة متغايرة الدوائر : الدولة ، الطائفة ، المنطقة ، الانتماء الثقافي ، إلخ .. وأما الرواية فنراها شبكة تحجب الراوية وتظهره ، في آن – تبعًا للصورة التي أشاعها التحليل النفسي – وتنتظم فيها « السطوح » التالية :

أ) الفرقاء . وهم في الحالة التي نحن بصددها داخل وخارج وأصول وفروع ورئيسون وثانويون . أما الداخل فأصوله هي الطوائف . والطائفتان الرئيستان بينها هما الموارنة والدروز . وفروع الموارنة مثلاً هم الفلاحون والإقطاعيون والكنيسة .. أما فرعا الدروز فهما الفلاحون والاقطاعيون . وقد ينحو هذا النص أو ذاك إلى إبراز خط الإنقسام الحزبي في حالة الدروز (أي التمييز ما بين اليزبكيين والجنبلاطيين وربّما النكديين) أو في حالة الدروز والموارنة معًا ، ولكن هذا الخطّ لا حظ له في الغلبة على الانقسام الطائفي ، في ما يتصل بهذه الحقبة . وقد تنحو بعض النصوص أيضًا إلى جعل الفلاحين جميعًا فريقًا يواجه – في الرواية – الإقطاع كله . ولكن هذا النحو أيضًا لا يجد في أحداث الحقبة مسعفًا كافيًا على التبلور والشمول .. بل هو يبقى محصورًا في وجه أو لحظة من وجوه الحقبة ولحظاتها ولا يغلب . أما السلطة السياسية فهي – إن صحّت العبارة – أصل داخلي متهالك ، في غضون الحقبة نفسها . أي إن قوة نزوعها إلى الاستقلال عن الطائفة أو إلى الاشتمال على أكثر من طائفة (منذ رحيل

بشير الثاني) هي موضع شك الرواة، على وجه الاجمال.. ولكنها تعود فتفرض نفسها على أنها أصل في النصوص التي ترد إلى عهد بشير هذا على أنه ممهّد للحقبة المروية أو جزء منها.

وأما الخارج فأصلاه الدولة العثمانية وأوروبا. وقد تخرج أوروبا، في بعض النصوص، من حالة الوحدة الهلامية لتفترق، لا إلى فروع، بل إلى أصلين رئيسيين هما فرنسا وبريطانيا وأصول أخرى ثانوية. وقد تُضاف مصر محمد علي إلى أصول الخارج في الروايات التي يظهر فيها الاحتلال المصري مخترقًا بآثاره حقبة «الحركات». أما الدولة العثمانية فلا يبدّد «خارجيتها» حتى، عند أنصارها، ان الجبل كان جزءًا منها. وهذا بالطبع أمر لا يخلو من دلالة.

ب) تتولّد من سلوك الفرقاء بعضهم إزاء بعض «أحداث»، بالمعنى الشائع، أي معارك ومفاوضات وتشريعات. وتحتلّ هذه «الأحداث» مكان الصدارة في بعض النصوص، بينما تمر بها نصوص أخرى مسرعة. وتعتبر نصوص أخيرة أن من الأصلح الاكتفاء من الأحداث بعناوينها وإظهار «الأسباب» التي أدّت إليها أو «سمات» الوضع الذي أنتجها. وما يهمنا نحن من النصوص إنما هو «الصور» العامّة التي تتجاوز **تسمية** الأحداث (شكوى الدروز بشيرًا الثالث إلى السلطان مثلاً) إلى **تصنيفها**. هذه الصور التصنيفيّة قليلة، وهي غالبًا تفد أزواجًا يتألّف كل منها من ضدّين: الصراع الطائفي والالفة الطائفية، الصراع الطبقي وتضامن الجماعات الطبقيّة، في الطائفة أو في أكثر من طائفة، وحدة قيادة الطائفة وعضويتها و– في المقابل – تشقق القيادة وتناحر أطرافها. وحين يكون الخارج طرفًا في الحدث، تتشكّل من جهة الداخل صورة الاستجابة للخارج أو مقاومته وتتشكّل من جهة الخارج صورة مسايرة دواعي الداخل وحاجات توازنه أو العمل على اختراقه وإخضاعه.. إلخ..

وإذا كنا نتوقّف، في الروايات التي بين أيدينا، عند تصنيف الأطراف و«صور» العلاقات[٧] التي تنظّم تواجدها سويّة في حدث ما أو إفضاءها إليه، فما ذلك إلاّ لأننا نكترث

---

٧. يضع فلاديمير بروب المبادئ الأربعة التالية منطلقًا ونتيجة لبحثه في بنية الحكاية:

«١ – إن العناصر الثابتة، الدائمة، في الحكاية هي وظائف الشخصيات، أيّة كانت هذه الشخصيات وأيًّا كان أسلوبها في القيام بهذه الوظائف. الوظائف هي إذن الأجزاء الأساسيّة المكوّنة للحكاية.

«٢ – إن عدد الوظائف التي تحتوي عليها الحكاية العجيبة عدد محدود (...).

«٣ – إن تتابع الوظائف يجري دائمًا على نسق ثابت (...)

«٤ – إن جميع الحكايات العجيبة تنتمي، من حيث بنيتها، إلى نمط واحد».

لحضور الراوية في روايته أكثر من اكتراثنا للرواية نفسها. يعبّر هذا الحضور عن نفسه في توزيع القيم على الفرقاء وصور العلاقات المذكورة. فيبلغ التماهي أقصى مداه، إذ لا يبقى مكان للحياد بين الأطراف المتقابلة والصور المتقابلة، في رواية هذا النزاع المعقّد الذي وسم أواسط القرن التاسع عشر في لبنان. ولا يقتصر التماهي على وضع دوائر «الخير» في مواجهة دوائر «الشر».. بل إنّه يبدو ذا أثر في تعيين منهج المعالجة أي نوع العوامل التي يفترض أن شبكتها هي ما يشكّل قوام المرحلة. فنحن نرى أن القول بوجود «مؤامرة عثمانية» على استقلال الجبل شكلت المحرك الأول لأحداث المرحلة لا يختلف اختلافًا منهجيًا وحسب - رغم أن هذا الاختلاف قائم لا ينكر - عن القول بأن المحرك كان التقاء حركة الفلاحين الموارنة قيادة عضوية من الكنيسة - والتجار لاحقًا - جهدت لتحويل توسع العلاقات الرأسمالية إلى صعود للطائفة المارونيّة هو ذاك الذي واجهه الدروز، الخ.. لا يقتصر اختلاف التفسيرين إذن على أن أولهما ينتمي إلى التاريخ «التقليدي» أو «الحدثي»، بينما ينتمي الآخر إلى علم الاجتماع التاريخي.. وذلك أن اختيار صعيد المعالجة والمنهج الملائم له يؤدي، حكمًا، إلى توزيع بعينه للقيم على الفعاليات الماثلة في الحقبة والمشاركة في أحداثها.. وهو بالتالي اختيار ايدلوجي، إلى كونه اختيار صعيد ومنهج. يزيد هذه الحقيقة العامة قوّة، في الحالة التي نحن بصددها هنا، ما سبقت الإشارة إليه من أن موقع «العلم» في جهد التأريخ اللبناني، وفي جهد تناول المجتمع اللبناني، بعامة، ليس موقع هيمنة.. وإنما الموقع العلمي موقع جزئي بين المواقع الجزئية الأخرى بل لعلّه بين أقلها عمومية.

نجيم: الحداثة القومية تواجه التحديث العثماني

آن لنا، بعد هذا، أن نباشر مقارنة نصوص بعينها، نطرح عليها ما انطوت عليه الصفحات القليلة السابقة من أسئلة. ونحن سنبدأ من النص الذي افتتح - في الخارج - طرازًا مركبًا من الرواية يوازن إلى حدّ ما، في عرض حقبة «الحركات»، ما بين التحليل الاجتماعي والتعليل السياسي ولا ينسى العوامل الشخصية حين يجد لها أثرًا في مجرى

PROPP (Vladimir): *Marphologie du conte*, trad. M. DERRIDA, T. TODOROV, C. KATTN, Paris 1970 p, 31-33

هنا نتحدث عن «تصنيف الأطراف» وعن «صور العلاقات» التي تختلف باختلاف الروايات.. أي اننا نعتمد موقفًا معاكسًا لموقف بروب، فنهتم لإبراز الفوارق لا لوجود بنية عميقة تخترق جميع الروايات. ولكننا نطمح إلى تصنيف هذه الفوارق أي إلى العثور على مبدأ أو تعليل لوجودها.

الأحداث.. ذاك هو نص جوبلان الذي يكرّس نحوًا من نصف كتابه **مسألة لبنان** لعرض حقبة «الحركات» ومقدّماتها المباشرة وذيولها المباشرة. ولنا، في ما عدا ان جوبلان يدخل أحداث لبنان هذه، في «صيغة معينة من صيغ التاريخ»[٨] سبب آخر للبدء منه: وهو وقوعه في مطلع المرحلة (في أوائل القرن) التي قصرنا بحثنا على نصوصها وتشكيله مرجعًا رئيسًا لنصوص مختلفة المشارب تناولت حقبة «الحركات» بعد ١٩٢٠. فاكتسبت الفوارق بينه وبين هذه النصوص دلالات أقوى. أخيرًا كان من شأن تأليف الكتاب بالفرنسية ونشره في الخارج تحت اسم مستعار، أن أزاح عن كاهل المؤلف ربقة المراقبة الحميديّة وأتاح له عرض الصورة التي رآها لمسألة لبنان تامّة، على ما نحسب. ودليل ذلك هو الفارق في النفس بين النص الذي وقّعه جوبلان وذاك الذي وقّعه بولس نجيم[٩]، للكتاب الجامع الذي رعى تأليفه، في أواخر الحرب الكبرى، اسماعيل حقي بك. أما مسايرة جوبلان لفرنسا، دولة ورجالات، فلا نحسبها ناجمة عن ضغط خارجي أو مجافية لموقف المؤرّخ الفكري، شأن مسايرته الدولة العلية والسلطان في نصه الثاني.

في صفحات قليلة تحمل عنوان «حكومة الأمير بشير قاسم ملحم» يرسم جوبلان خطوط الشبكة التي يراها تحمل أحداث حقبة «الحركات». على ان هذه الخطوط تستكملها وتعمّقها تعليلات متفرقة تقدّم كرواية الحقبة أو تتخلّلها. هو أولاً يبرز «استقلال» هذه الحقبة بـ«شخصية تاريخية» خاصة إذ يعتبر سنة ١٨٤٠ فاتحة «عهد جديد في تاريخ لبنان»[١٠]. أما «الشخصية» المُشار إليها أو الطابع المنسوب إلى الحقبة فهو العبور من الإقطاع إلى الحداثة. وهو عبور لم يباشره لبنان وحده أو سورية بمفردها بل باشرته الدولة العثمانية كلها. فإن «عهد الإصلاحات الذي افتتحه خط كلخانة الشريف ومعه ذكريات الاحتلال

---

٨. CHEVALLIER (Dominique): *La société du Mont-Liban..., op. cit.*, p. XXXIV (Préface)

٩. نجيم (بولس): «لمحة في تاريخ لبنان – من العهد العربي إلى اليوم»، في: **لبنان: مباحث علمية واجتماعية**، مم، ج ١، ص ٢٩٣ – ٣٦٤. بينما كان المؤلّف يتماهى إلى أقصى حد، في **مسألة لبنان** – كما سنرى – مع حركة الفلاّحين النصارى في القرن التاسع عشر، نجده يكتب هنا عن هذه الحركة نفسها: «أما مظهر الهياج على المشايخ فكان في كسروان حيث تألّب الأهلون واجتمعت الغوغاء «وما اجتمعت إلاّ أضرّت (...)» مم، ص ٣٦٠.. هذا عدا انه وإن كان يشير إلى مسؤولية «دسائس الفتنة الرجعيّة في تركيا» عن مذابح ١٨٦٠، فإنه يحرص على تبرئة الباب العالي الذي «استاء (...) كل الاستياء ونهض به ناهض الشفقة والحنان واهتمّ للأمر جدًا (...)». مم، ص ٣٦٠ و ٣٦١.. ولا ريب ان نصًّا كتب تحت رعاية المتصرف في ظل احتلال الجيش الرابع ومشانق قائده جمال باشا لم يكن يمكن أن يخلو من هذا النوع من الصيغ التي لا نجد لها أثرًا في **مسألة لبنان**.

١٠. JOUPLAIN: *La question du Liban, op. cit.*, p. 234.

المصري قد تسبّبت في تعقيدات جديدة وخطيرة. ولا يمكن لإمبراطوريّة إقطاعيّة وعسكريّة أن تتحوّل إلى دولة حديثة ذات إدارة نظامية، دونما صدامات وجثث. فطريق التقدّم مزروعة دائمًا بالضحايا. وهو ما ثبت مرة أخرى في سوريّة[١١]... هذه العبارات القليلة تحدّد معالم رئيسة لموقف المؤرّخ.. فهو موال لقيمة التقدّم – الحداثة. وهو يصنّف فرقاء الحقبة حول هذه القيمة في «صورة» عامة سوف تعود إلى الظهور لدى عرضه الأحداث المتعاقبة. فالتقدّم – الحداثة هو اتجاه الدولة العثمانية في خروجها من حالة إلى حالة.. بحيث أن الحالة الأولى (وهي الإقطاع العسكري) تظهر مرذولة، وتظهر الحالة الأخيرة (أي الدولة الحديثة، ذات الطراز الأوروبي) موضع طلب المؤرّخ ورغبته. حتى انه يسلّم لهذه الحداثة بثمنها المحتوم: الضحايا. ومن هؤلاء؟ إنهم المسيحيون الذين ذهبت بهم المذابح خلال السنوات العشرين التالية. أي أنهم شهداء الجماعة التي يقف فيها المؤرّخ. ولا يزيد التسليم بهذا الثمن الفادح إلاّ بروزًا تعلق المؤرّخ بقيمة التقدم – الحداثة وتلازم التعلّق المذكور وانتماء المؤرّخ إلى جماعته. فهو يقف اليوم مع القيمة التي ضحّت له جماعته خلال هذا «العهد الجديد في تاريخ لبنان». أي ان الانسجام كامل ما بين الشخص والقيمة والجماعة.

صدمت هذه القيمة، وهي تنطلق في سبيلها «تعارضات الأعراق والأديان، وهي إذ ذاك على أشدّ ما يكون الاحتدام»[١٢] في سورية. ولا يعدو هذا الاحتدام أن يضيف إلى انقسام التاريخ العثماني ما بين مرحلة سابقة للإصلاحات ومرحلة تالية لها انقسامًا آخر هو انقسام الجماعات العثمانية ما بين مجانس للتقدّم – الحداثة ومنافر لهذه القيمة نفسها. ويوافق هذا الخط الجديد الخط الفاصل بين المسلمين والمسيحيين. فالمسلمون هم خصوم التقدّم – الحداثة لأن هذه القيمة هدّدت نظرتهم إلى أنفسهم «إذ كانوا طيلة قرون يعتبرون أنفسهم سادة البلاد الطبيعيين، وكانوا اعتادوا أن يروا أنفسهم طبقة عليا أعدها الله لتسود سائر الجماعات»[١٣]. هكذا تستقر مماهاة عامّة بين المسلمين والوضع السابق (الإقطاع) وبين المسيحيين والتقدّم – الحداثة.

إلى هنا لا نزال عند أغلظ خيوط الشبكة أي عند انقسام عمره قرون عدّة يتناول الدولة العثمانية برمتها. ولا جديد في هذا الانقسام سوى احتدامه. يحصي جوبلان – وهو لم يغادر

---

١١. مم، ص م.
١٢. مم، ص م.
١٣. مم، ص م.

الصعيد العثماني العام – عاملين أورثا الاحتدام المذكور: وهما «التنظيمات» وتجرّؤ المسيحيين على «قلقلة نير الإسلام»[١٤] في اليونان وفي بلاد الدانوب. أما على صعيد سورية فإن مرحلة الاحتلال المصري هي التي خلفت بعدها حالة توتر اتبع الترسيمة نفسها. وذلك «ان حرية الضمير والمساواة ما بين الأديان قد اعترف بهما المصريون، إلى حد معين على الأقل. وإذ فرض محمد علي الضريبة المباشرة على المسلمين مساويًا إياهم بالمسيحيين، ألغى ضمنًا سيطرة الأولين وخضوع الآخرين»[١٥]. فكان أن خرج مسلمو سورية من مرحلة الاحتلال المصري وهم «يرجون أن يرخوا العنان لتعصّبهم الذي طال كبحه»[١٦]. أما المسيحيون فباتوا «لا يسلمون بإحناء الرقاب لذل النير القديم. وأخذوا يلحّون في المطالبة بتحقيق الوعود، التي حملها خط كلخانة الشريف»[١٧].

هذا في سوريّة... أما حين يضيّق المؤلّف حلقة التعليل لتصل إلى الجبل، فيلفي الدروز والموارنة وقد انتهت العلاقة بينهم، هي الأخرى، إلى حالة جديدة من جراء اختلاف المصيرين تحت السلطة المصرية والحكم البشيري. وهو اختلاف لم يكن له إلاّ أن يزيد طين الإنقسام العثماني والسوري بلّة في جبل لبنان. فقد «اختفى التفاهم القديم بين الطائفتين، وكان علّة قوتهما معًا (...) وكان استبداد ابراهيم باشا والأمير بشير قد رزح على [الدروز] أكثر من رزوحه على النصارى (...) صحيح ان الأمتين اتحدتا، سنة ١٨٤٠، لمواجهة قهر بات لا يُطاق»[١٨] إلاّ أن الدروز كانوا لا يزالون يتذكّرون ان الموارنة قاتلوهم في صف ابراهيم باشا، عامي ١٨٣٤ و١٨٣٧، ولم يكن «النضال الأخير المشترك»[١٩] كافيًا لمحو هذه الذكرى. هكذا عاد الدروز إلى مواطنهم وهم شديدو الحقد على الموارنة والشهابيين. «كانت المحن التي اجتازوها قد وطّدت اتحادهم وانضباطهم وزادت من مزاياهم الحربيّة. وكانت أرستقراطيتهم، وقد اجتمع صفها في وجه العدو، تحظى باحترامهم أكثر من أي وقت مضى. وكانت قوّة تنظيمهم الاقطاعي والسياسي – الديني تقوم مقام كثرة العدد، إذ كان المسيحيون يفوقونهم عددًا. كانوا يشعرون بالخطر يتناول وجودهم نفسه، وكانوا

---

١٤. مم، ص م.
١٥. مم، ص م.
١٦. مم، ص م.
١٧. مم، ص ٢٣٥.
١٨. مم، ص م.
١٩. مم، ص م.

متأهّبين للقتال ، لا ثأرًا لأنفسهم وحسب ، بل دفاعًا عن بقائهم أيضًا»[٢٠].

هذه الصورة للدروز ، في الجبل ، لا تختلف عن صورة مسلمي سورية والدولة العثمانية كلها ، إلاّ بمزيد من حدّة الخطوط . وذاك هو أيضًا شأن الصورة التي يرسمها جوبلان لموارنة الجبل إذا ما قورنت بصورة المسيحيين ، السوريين والعثمانيين . فالموارنة «ما كانوا يريدون التخلّي عن رجحان كفتهم في الجبل وقد حصل لهم في ظل الأمير بشير . وكانوا يريدون من الباب العالي أن يكرّسه» لقاء ثورتهم على الحكم المصري و«طردهم» المصريين من سورية . «كانوا هم أيضًا يرغبون في الكفاح ، ولكن في سبيل غلبتهم»[٢١] . ثم إنهم كانوا ، بفعل نضالهم ضد محمد علي ، قد اكتسبوا شعورًا أقوى بالاستقلال . هذا بينما توطّد ولاء الدروز العثماني . وفي مقابل التفاف الدروز حول قيادتهم الاقطاعية ، نجد أن انتفاضة الموارنة في وجه المصريين ولّدت عند الموارنة «حركة ديمقراطية موجّهة ضد الأعيان الذين كانت أكثريتهم معادية للانتفاضة»[٢٢] . الفريقان اللذان يتواجهان في الجبل مختلفان إذن ، لا من حيث الهويّة الدينيّة وحدها ، ومتأهبان للصراع لا في سبيل الغلبة عينها . بل إن ما يلفت في اللوحة التي يرسمها جوبلان هو فقدان تناظر الطائفتين من حيث تكوينهما الطبقي أيضًا .. وهو متوائم ، لجهة القيم التي يرعاها ، مع اختلاف السيطرة القديمة (الدرزية) عن الجديدة (المارونية) ومع اختلاف الولاء الخارجي من هذه الطائفة إلى تلك (مصريّة الموارنة الموافقة لأوروبيتهم العريقة وعثمانية الدروز) .. ومع الاستقلالية «القوميّة» عند الموارنة يقابلها الميل نحو الإلتحاق الديني (الإسلامي) عند الدروز . يعمم جوبلان التناقض إذن . المارونية : مسيحيّة ، جديدة الرجحان ، أوروبّية — ديمقراطية ، استقلاليّة — قوميّة ، حديثة — ثورية . الدرزية : مسلمة ، قديمة الرجحان ، عثمانية — اقطاعية ، ملتحقة — مذهبيّة ، تقليديّة — محافظة .

---

٢٠. مم ، ص م .

ليس هذا اجتهادًا من جوبلان ، بل ثمّة ما يؤيّده في الرواية الوحيدة التي وصلت إلينا عن درزي معاصر لـ«الحركات» . يشير أبو شقرا إلى التنسيق الذي ظهر بين النصارى في توقيت هجومهم العام سنة ١٨٤٢ إذ انطلقت جماعاتهم ، في الساعة نفسها من أنحاء مختلفة في الساحل والجبل . ثم يعلّق : «هكذا جرى هذا الاتفاق العجيب على أمل أن تكون آخر المرات على الطائفة الدرزية يتم بها اضمحلالها وفناؤها وتستأصل شأفتها فلا يبقون أحدًا من الدروز حيًا قط» . أبو شقرا : **الحركات** .. مم ، ص ٥٤ . في مكان آخر ينشر أبو شقرا رسالة من المطران بطرس البستاني إلى أركان رعيّته في راشيا الوادي ، يقول فيها ان نصارى لبنان اتحدوا ضد الدروز «هذه الطائفة القليلة العدد ، العادمة المدد على إعدامهم وسفك دماهم وسلب أموالهم وخروجهم من هذه البلاد التي هي عتيقة أجدادكم الأرثوذكسيين» . مم ، ص ١٠٨ .

٢١. Jouplain, *Ibid.*, p. 235.

٢٢. مم ، ص ٢٣٦ .

وليس ينفع في إرباك هذا التضاد لجوء الدروز إلى حماية انكلترة. فهذا اللجوء مستجدّ صنعه عملاء في طليعتهم ريتشارد وود، بعدما يئس الإنكليز من كسب مسيحيي الجبل. أما الولاء الماروني لفرنسا فهو ولاء لدولة كاثوليكية (مجانسة لهم بالتالي) وهو يجمع إلى المجانسة فضيلة القدم.. ولا يربك التضاد نفسه أن نسأل: ما دامت الدولة العثمانية قد دخلت، مع «التنظيمات»، طور التحديث فعلام يعاديها الموارنة؟ وذلك أن «التنظيمات» التي نفخت في المجتمعات العثمانية بريح «المساواة» الأوروبيّة، أثارت، على ما رأينا، تعصّب المسلمين.. لا ينكر المؤلّف أن «الباب العالي كان مصمّمًا على إعادة تنظيم الدولة» ولكنه يشدّد على أن غاية إعادة التنظيم لم تكن، بأي حال، «تقوية خصوصية بعض الأمم أو بعض الطوائف»[٢٣]. كان للتنظيمات وجه آخر هو وجه المركزية، يصح ذلك في نطاق الدولة كلها وفي نطاق سورية وفي نطاق الجبل. ويظهر هذا الوجه، في النطاق الأخير، منذ ١٨٤٠ على وجه الدقة. فقد «نقل مقر الباشا عام ١٨٤٠ من صيدا إلى بيروت ليزداد قربًا من الجبل، وهو يرقب أحواله.

«ومنذ ١٨٤٠ لم يعد لعملاء الأتراك في سورية إلاّ هدف واحد: وهو تضييق وتشويه و – إن أمكن – تدمير الاستقلال اللبناني»[٢٤]. لا تشفع «المساواة» إذن بالتنظيمات في حالة الجبل. ولا يخرج الموارنة على سمت قيمهم إذا تمسّكوا بالمساواة وقاوموا المركزية.. فإن «استقلال» الجبل، بمفهوم ذلك العهد، هو وحده ما يتيح لعقد القيم المتجانس – الذي أحصينا للتو عناصره – أن يتماسك في الجبل وأن يحفظ تجانسه تامًا.

ولا تعدو رواية الحقبة برمتها تحت قلم جوبلان أن تكون تنويعًا على هذا الرسم الذي وضعه لخط المواجهة. بل إن ما يختار للمؤلّف الأحداث التي يكرّسها مقدّمات لحقبة «الحركات» إنما هو هذا التوزيع للقيم على جانبي الخط المذكور وانتماء المؤلّف نفسه، بطبيعة الحال، إلى أحد الجانبين. رأيناه مثلاً يعود وهو يقف على عتبة «العهد الجديد» إلى ما يتحقّق للموارنة من علو كعب في أيام بشير الثاني وما نجم عن هذا من ضغينة ظلّت تغلي في صدور الدروز[٢٥]. إلاّ انه كان قد اجتنب الإشارة إلى هذا الأثر على العلاقة بين الطائفتين، حينما روى **الأحداث** التي ولدته. لا ذكر مثلاً لأثر في العلاقة المارونيّة – الدرزية أورثه

---

٢٣. مم، ص م.
٢٤. مم، ص ٢٣٧.
٢٥. مم، ص ٢٣٥.

اغتيال بشير زعماء النكدية[٢٦] . لعلّ المؤرّخ لم يرَ لفعلة بشير تلك أثرًا من هذا القبيل؟ ولكن المؤرّخ لا يرى مثل هذا الأثر أيضًا لحدث له حجم إعدام بشير جنبلاط[٢٧] . أما حين يعرض لتطور الزعامة المارونية في أيام بشير ، فهو يبدو أدق تلمّسًا لتوازنها .. إذ يشير مثلاً إلى أن الأمير كان يستثمر في مواجهة الأعيان «أصول الكهنة ومشاعرهم الديمقراطية»[٢٨] ، وإن كان يردف ان بشيرًا أراد بذلك إضعاف السلكين أحدهما بالآخر ، ويشير قبل ذلك إلى «تدخّله المفرط في شؤون الكنيسة الداخلية»[٢٩] ثم ينتهي الى القول بأن الإكليروس لم يكن يبخل على الأمير بالدعم[٣٠] .. يجتنب المؤلّف إذن أن يقرن بالأحداث والعوامل التي حقّقت غلبة الموارنة في الداخل – أو باشرت تحقيقها – آثارها السلبيّة على العلاقات بين الطائفتين .. وذلك لئلاَّ ترتدّ هذه الآثار ، في النص وفي خلد القارئ ، على الأحداث والعوامل المذكورة نفسها ، فتصير الغلبة المارونيّة الجديدة «شؤمًا» أو سببًا في الكوارث التي حلّت بالبلاد لاحقًا ، ونالت ، بخاصة ، من الموارنة .

تختلف الحال حين يدخل «الغريب» ، ابراهيم باشا ، – وإن بتوسط الأمير بشير ، في الأغلب – عاملاً في تقرير مستقبل العلاقات بين الطائفتين . إذ ذاك يلغي المؤلّف في نفسه القدرة على توقع غد قاتم كلّما عمد الحاكم المصري إلى قمع إحدى الطائفتين بالأخرى ... فنرى أشباح ١٨٦٠ تحف بعباراته وهو يروي ما جرى عام ١٨٣٤ حين «استغلّ» ابراهيم باشا «ببراعة كبيرة ضد الدروز الأحقاد التي كانت قائمة إذ ذاك بينهم وبين الموارنة ، وقد نشأت من جراء إدارة الأمير بشير (...) ثم انعطف ابراهيم بغتة ليواجه الموارنة ونزع سلاحهم بمساعدة الدروز المتعطشين للثأر»[٣١] .. هذه الأحقاد التي تبدو فعّالة هذه المرة ضد الطرفين . أحدهما تلو الآخر ، جنّدها ابراهيم باشا ضد الدروز ، على وجه التحديد ثلاث مرات ، كان آخرها قمعه ثورة حوران بوضعه الجبليين الموارنة في مواجهة الجبليين الدروز ، وهو يعلم «ان الماس وحده يبري الماس» . «ولسوء الحظ استجاب الموارنة للإغراء ، بعد أن هيّجهم الأمير بشير»[٣٢] . وعاد بشير إلى تعبئتها ، عام ١٨٣٩ ، بعد أن فشل في الحصول من ابراهيم

---

٢٦. مم ، ص ١٥٢ .
٢٧. مم ، ص ١٥٩ و١٦٢ – ١٦٣ .
٢٨. مم ، ص ١٨٧ .
٢٩. مم ، ص ١٥٧ .
٣٠. مم ، ص ١٨٨ .
٣١. مم ، ص ١٩٣ .
٣٢. مم ، ص ١٩٨ ، را . أيضًا ، ص ٢٣٥ ، حيث نقرأ ان المسيحيين «كانوا قد اشتركوا في العمل على إبادة الدروز» .

باشا على تخفيض للأعباء التي كان يرزح تحتها الجبل. «فنجح بفضل الأكاذيب والوعود العرقوبيّة في منع جميع الطوائف اللبنانية من الاتحاد، محافظًا بخاصة على الخلاف بين الدروز والموارنة (...) ولكن الأمير خسر من جراء هذه اللعبة شعبيّته الهائلة، وكانت مصدر قوته. بل انه اتُّهم بخيانة مواطنيه»[٣٣]. لا يجد المؤلّف بأسًا إذن في ما كان إجراءً داخليًا يؤدي إلى ترجيح كفة الموارنة، ولو كان عاملاً من عوامل الفتنة اللاحقة. فإن الاجراءات التي هذا شأنها تتخذ بسهولة مكانها في صف الحداثة – التقدّم. وإنما البأس في الاستجابة لدعوة الاقتتال حين تصدر عن الغريب أو تكون آيلة إلى خدمته.

إلى هنا ونحن لم نعد «المقدّمات». ولكننا استخرجنا من هذه توزيعًا للفرقاء على خانات القيم المتقابلة و«صورة» تصنيفية للفرقاء وللأحداث. وسنرى رواية جوبلان للحركات وما واكبها لا تغادر ذاك ولا هذه.

ولنبدأ بقوى «الخارج»: الدولة العثمانية ودول أوروبا. رأينا ابراهيم باشا يفلح «للأسف» في «إغواء» الموارنة[٣٤] ودفعهم لقتال الدروز. ولكن ابراهيم كان قد حمل معه أملاً بالمساواة والحريّة.. ثم إنه كان يصل إلى الموارنة عبر سلطة الجبل السياسيّة، أي عبر بشير. أما السلطات العثمانية فكانت في الموقع النقيض على كل صعيد. كان معوّلها على الدروز. وكان موقف باشواتها مخالفًا لما أعلنه خط كلخانة الشريف وبعده خط ١٨٥٦ الهمايوني من ضمان للمساواة والحريّة. والأدلّة على ذلك كثيرة جدًا من تشجيع محمد سليم باشا لتمرّد الدروز على بشير الثالث إلى موقف خورشيد باشا الممالئ للدروز في مذابح ١٨٦٠. يشير جوبلان إلى أن الدروز وجّهوا عام ١٨٤١ شكوى إلى السلطان ضد بشير الثالث شدّدوا فيها على انتمائهم إلى الإسلام وعلى ان هذا الانتماء كان قد جعل لهم حتى ذلك الحين أرجحيّة على النصارى.. ويضيف المؤلّف ان الدروز ما كانوا يجرؤون على توجيه مطالبتهم هذه الوجهة المخالفة لخط كلخانة «لولا أنهم كانوا متأكّدين من مناسبتها لوجهة نظر الأتراك»[٣٥]. هذا مثال. ولكن مسلك السلطات العثمانية يتعدّى – أكثر من مسلك أي طرف آخر – تجاور الحالات الإفرادية، ليشكّل عند جوبلان خطًا ثابت المعالم. هذه السلطات مشبوهة الإخلاص للمساواة الدينية. ولكن المحرّك الذي نجده خلف سلوكها طيلة

٣٣. مم، ص ١٩٥.
٣٤. را. أعلاه.
٣٥. JOUPLAIN: *op. cit.*, p. 244

هذه الحقبة هو عداؤها لاستقلال الجبل. وهو ينتج تعويلها على الدروز .. وينتج – وهذا هو الأهم – رغبتها الدائمة في استبقاء أسباب الصدام بينهم وبين الموارنة وفي إشعال الفتن الأهلية .. يقول جوبلان «إن الخصومات والصدامات الدامية بين الشعبين كانت مناسبة لا تفوّت ، أمام الأتراك ، لإضعافها الواحد بالآخر ، ولإدخال قوات عسكرية إلى الجبل»[٣٦]. فإذا كانت الحرب الأهليّة هي الطابع الرئيس للحقبة كلها – وهي هذا فعلاً – فإن السلطات العثمانيّة هي – عند جوبلان – **ذات** الحرب الأهلية .. أي القوة التي كانت هذه الحرب من البداية إلى النهاية أسلوب سياستها المتعمّد ، توصّلاً إلى منع الجبل من توطيد استقلاله أو من استعادته.

هذا الهدف يفرض مع الحرب الأهلية وسيلة أخرى .. وهي إضعاف التنظيم الإقطاعي اللبناني. «فقد كان الدروز والموارنة معتادين الانقياد لأمرائهم وشيوخهم ودفع كل المتوجّب عليهم إلى هؤلاء. وكان استقلالهم يكمن على وجه الدقة في هذا التنظيم الإقطاعي ، وكان كسر هذا التنظيم هو ما يلزم بغية إخضاع الجبل لسلطة الباشوات المباشرة (...)»[٣٧] لهذا لم يساير الباشوات الإقطاع الدرزي إلاّ بقدر ما مالأ تدخّلهم في شؤون الجبل. ولم يتوان عمر باشا النمساوي مثلاً عن محاولة ضربهم عندما آنس منهم معارضة لإجراءاته ، وذلك بعدما كانوا أداته في ضرب النصارى. رغم معاداة «الديمقراطي» جوبلان للإقطاع، نراه يقف في صفه حينما يندرج ضربه في الخطة العثمانية الآيلة إلى محق استقلال الجبل. على أنه «يغرق» ، في موقفه الديمقراطي ، حالما يظهر له أن النضال ضد الإقطاع قد اكتسب ، داخل الجبل ، قوى كافية الصلابة . فنراه «ينسى» ، في غمرة حماسه لطانيوس شاهين ، أن حركة الفلاحين ضد آل الخازن حظيت هي الأخرى بتأييد السيّئ الصيت خورشيد باشا.

ضرب الإستقلال بتوسط الحرب الأهليّة وتدمير بنى السلطة الداخلية .. تلك هي السياسة العثمانية في الجبل بعد انسحاب المصريين. وهي تضفي على المساواة التي قال بها «الخطان» الشريف والهمايوني مسحة نفاق فاقعة. فقوام التنظيمات العميق هو المركزية العثمانيّة ، وهي لا تحظى من جانب المؤلّف ، في موقعه «اللبناني» ، «المستقل» ، بأي تعاطف .. وذلك رغم اعترافه بالاتجاه نحو تحويل الدولة العثمانية إلى دولة حديثة. فالإطار الذي يراه جوبلان «للحداثة» و«للمساواة» هو إطار لبنان .. أي أن القيم التي تحمل ،

---

٣٦. مم، ص ٢٤٥.

٣٧. مم، ص م.

عنده، مثال المجتمع والدولة، هي قيم يتحدد نطاقها بحيث ترعى الغلبة المسيحيّة الجديدة في الجبل.

ماذا عن «الخارج» الآخر؟ أوروبا.. أوروبا الدول شيء متعدّد. ولكنها تظهر واحدة في بعض لحظات الانفعال الأقصى. ظهرت هذه الوحدة مثلاً على أثر «الحركة» الثانية عام ١٨٤٥ «إذ ندت عن أوروبا برمتها صرخة ارتياع وهي تسمع خبر هذه الفظائع»[٣٨]. لكن هذه الوحدة أمر استثنائي. فهي تشير لا إلى أوروبا السياسيّة، بل إلى أوروبا - القيمة التي تجمل بما كان نصب أعين النصارى السوريين من القيم وهم يستشهدون آنذاك. أما حين يعود المؤرّخ إلى روايته أي إلى متابعة المواقف من حدث إلى حدث، فإن أوروبا تتعدّد من جديد. ويمر خط انقسامها أول ما يمر بين دولتين: إنكلترة وفرنسا. وذلك أن بقية الدول الأوروبيّة في تلك الحقبة، هي إما متقطّعة الظهور على المسرح اللبناني وإما ثانوية الحضور إذ لم يضو إلى حمايتها سوى «أقليات» بقيت، إلى هذا الحد أو ذاك، على هوامش الصراع. ويميل جوبلان إلى جلاء سيماء ثابتة طيلة الحقبة لكل من الطرفين الأوروبيين. يكتب مثلاً، بعد أن يعرض حوادث العام ١٨٤٣، ان «انكلترة تصرّفت مثل تصرّفها السابق عام ١٨٤٠ ومثل تصرّفها اللاحق عام ١٨٦٠ فدعمت الباب العالي ليزداد انقياداً لها ولتزداد استغلالاً له»[٣٩]. نتج عن ذلك أن «السفّاحين» الدروز، في الحركة الأولى، لم يلقوا، بعد طول انتظار، إلاّ عقوبات صورية. «فكأن أوروبا، حين حرّكت طيلة عامين كل دبلوماسيتها، لم تكن تطمع في أكثر من هذا الهزل، ولا في أكثر من هذه العدالة الزائفة»[٤٠]. ذاك هو وجه انكلترة المتبدّي من خلال ممالأتها الدروز والسلطات العثمانية. من نافلة القول، والحالة هذه، أن فرنسا هي، عند جوبلان، وجه أوروبا المتصالحة مع نفسها. فمن باريس إلى اسطنبول إلى بيروت يجد المؤلف حكامها وممثّليها متأهّبين للأخذ بناصر الحق. وللحق بالطبع، متى وصلنا إلى لبنان، وجه «المساواة» ووجه «الحرية» ووجه «الحداثة»، إلخ... وهي كلها محاور الحركة المسيحيّة وعناوين مجانستها روح الحضارة الفرنسيّة. تصح هذه الصورة لفرنسا من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٠ دون تقطع يُذكر. حتى ان المؤلف يلتمس عذراً لمساندتها محمد علي عام ١٨٤٠، يوم كانت طوائف لبنان كلها في ثورة ضد الاحتلال

---

٣٨. مم، ص ٢٩٠.
٣٩. مم، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.
٤٠. مم، ص ٢٨٤.

المصري. هذا في حين يحاول أن يجد عذرًا للبنانيين الذين طلبوا، في عريضة قدّموها يوم الحادي عشر من حزيران ١٨٤٠، حماية إنكلترة[٤١]!...

نجيم: «الديمقراطية المارونية» نقيض الإقطاع الدرزي

من العبث بعد هذا أن نرى في لقاء الدروز مع انكلترة والدولة العلية، بعد ١٨٤٠، أو في لقاء الموارنة وفرنسا مجرّد لقاء سياسي. فلكل من اللقاءين أصله في نظمة القيم الآيلة إلى كل من طرفيّ الداخل الرئيسيين بحكم موقعه. هذا الموقع ثابت نسبيًا. حتى ان خط الانقسام أو خط توزيع القيم يخترق كل شيء. فهو يخترق الزمن مانحًا مواقف كل من الطائفتين تماسكًا في مدى المرحلة كلها، لا يحجبه التقلّب الظرفيّ في التحالفات. مثلاً لا تناقض بين مساندة الموارنة ابراهيم باشا وثورتهم عليه. وهذه الثورة وتلك المساندة تفضيان، بعد ١٨٤٠، إلى الحركة المارونية المعادية للإقطاع. هذه الحركة يراها جوبلان ملازمة للمرحلة كلها ويلمح قسماتها، لا في كسروان وحده، بل في جميع أرجاء الجبل. أما الذي «يفضي» من مساندة الحكم المصري إلى مقاومته إلى حركة الفلاحين إلى مقاومة الدروز – وهم قبضة السلطة العثمانية – إلى الولاء لفرنسا، فهو قيم الإتجاه الديمقراطي. هذه القيم تشطر الطائفة المارونية نفسها. فتضع الفلاحين والكنيسة (جزئيًا) في جانب وتضع الإقطاع الماروني (باستثناء «المحرومين» من عناصره) في الجانب الآخر. يتتبع المؤلف هذا الخط على مدى روايته. فمنذ ١٨٤٠ تولّت الكنيسة تنظيم المقاومة فاستند بشير لمواجهتها إلى قسم كبير من الأعيان[٤٢]. تمّ هذا بعد مرحلة طويلة كان الأمير (أي السلطة المركزية) خلالها في صف الحداثة إذ كان يسدّد إلى الإقطاع الضربة تلو الأخرى وكان يحظى بولاء الإكليروس. فكأن العداء للإقطاع هو معيار المواقف عند جوبلان، من مواقف الدّول إلى مواقف ما سمّيناه «الفروع» الطائفية، مرورًا بموقف السلطة السياسيّة في الجبل. عام ١٨٤٣ أيضًا كان الفلاحون المسيحيون يخوضون نضالاً ديمقراطيًا... وذلك أنهم، بعد أن طردوا المصريين، لم تكن لهم رغبة في العودة إلى حمل نير الأعيان الدروز[٤٣]. أما انتخاب وكلاء، في المقاطعات

---

٤١. يقول جوبلان إن أخبار «عبقرية» الحاكم المصري «وعمله التمديني» كان يضخّمها الرأي العام الفرنسي، الأمر الذي حمل الحكومة الفرنسيّة على المضي في مساندته.. ويقول إن اللبنانيين، حين طلبوا الحماية الإنكليزية، كانوا يعتبرونها مضافة على الحماية الفرنسية ولم يقصدوا التخلّي عن هذه الأخيرة. مم، ص ٢٠٩.

٤٢. مم، ص ٢٠٤ – ٢٠٥.

٤٣. مم، ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

المختلطة، عن كل طائفة، يتبع كل منهم قائمقام طائفته (وهو المشروع الذي قدّمه قنصل فرنسا عام ١٨٤٤ لحلّ مشكلة المقاطعات المختلطة وكان تعميمًا للصيغة التي اعتمدت لحكم دير القمر منذ ١٨٤٢) فرأى فيه جوبلان «خراب الإقطاع»[٤٤]. هكذا نجده ينيط بهؤلاء الوكلاء دورًا ذا شأن في قصر ثورة الفلاّحين على القائمقامية الشمالية. وذلك أن الوكلاء شكّلوا مرجعًا شرعيًا للفلاحين، في الجنوب، واجهوا عبره مظالم المقاطعجية. وإذ لم يتح مثل هذا المرجع لفلاحي المتن وكسروان «أخذوا يطالبون بحقوق سياسية. صارت المساواة السياسيّة بين جميع المواطنين انجيلهم. لا المساواة في العبودية، بل في الحريّة. كان على الطبقات الاجتماعيّة ذات الامتيازات أن تختفي، ليتولى جميع الجبليين بالتساوي ودون أدنى تمييز حكم بلادهم»[٤٥]. وطبقة الأعيان المارونيّة منقسمة هي الأخرى. إذ لما كانت الحقوق الإقطاعيّة تؤول إلى البكور، انتقل الأبناء الآخرون إلى صف الفلاحين. وكان هذا الانضمام لقسم من الأعيان، المتمرّدين على حق البكورة إلى الثورة ضرورة من ضرورات هذه الأخيرة. لم تختلف الحال في لبنان – يقول جوبلان – لهذه الجهة عما كانت عليه في أثينا وفي روما وفي فرنسا الثورة[٤٦].

تلك بعض مظاهر الانقسام الماروني في هذا الصراع بين العلاقات «الإقطاعية» أو «البطريركية» والعلاقات «الديمقراطية» أو «الحديثة» في المجتمع، وهذه كلها عبارات جوبلان المألوفة. ولكنها مظاهر غير متساوية الأهميّة. فإن ما منح الثورة، في رأي المؤلف، «قوتها الكبرى، إنما كان دعم الإكليروس الماروني»[٤٧]. لم تكن الروافد التي ائتلفت في هذا «الدعم» قد غابت عن عين جوبلان. فهو تابع صعود الإكليروس في عهد بشير ونوّه بدوره، كما أشرنا، عام ١٨٤٠. ولم يفته ان نظام شكيب أفندي، إذ أشرك المطارنة في اختيار أعضاء مجلس القائمقامية النصرانيّة، زاد من نفوذهم في القائمقامية المذكورة. «إلى أن أفلت زمام الأمور من يد الارستقراطية، فاضطرّت إلى الإنحناء أمام الأمر الواقع؛ ولكنها فعلت وهي تضمر حقدًا عميقًا على الإكليروس»[٤٨]. هذه المواجهة الظافرة مع الإقطاع هي صلب الدور التاريخي الذي اضطلعت به الكنيسة خلال تلك المرحلة. يشير

---

٤٤. مم، ص ٢٨٨.
٤٥. مم، ص ٣٣٩.
٤٦. مم، ص ٣٤١.
٤٧. مم، ص م.
٤٨. مم، ص ٣٤٢.

المؤلف إلى أصول الكهنة الشعبية والى الطابع «الديمقراطي جزئيًا للتنظيم الكنسي»[٤٩]. على أن تصدّر الكنيسة لحركة الفلاحين الديمقراطية لم يبق في نطاق الطائفة المارونيّة وحدها.. بل سعى إلى الشمول جريًا مع المنحى الطبيعي للقيم الديمقراطية. هكذا «كان الأعيان الدروز يقفون، منذ الأعوام الأولى التي تلت ١٨٤٦، مستعدين للتصدي بحزم لأي تدخّل غير مشروع يحاوله الإكليروس المسيحي في منطقتهم، وللحفاظ على طاعة فلاحيهم، أما الكهنة فكانوا، على النقيض من الأعيان، يتوجّهون إلى هؤلاء الفلاحين أنفسهم بغية الاستيلاء على القيادة السياسية في الجبل برمته»[٥٠].

وليس لجوبلان مأخذ على هذا الاتجاه. فباستثناء احتجاجه على استجابة طرف داخلي (الموارنة) لقوة خارجية (ابراهيم باشا) تستعديه على الطرف الداخلي الآخر (الدروز)، نراه لا يقيم اعتبارًا لأية آثار يخلّفها الاتجاه الذي يحظى بتأييده على العلاقات بين الطوائف. وذلك ان الحرب الأهلية ليست محور الرواية التي يقدّمها جوبلان لمرحلة «الحركات». وإنما المحور هو الحركة الديمقراطية المسيحيّة. وليس انحراف هذه الحركة إلى خط الصراع الطائفي مأخذًا عليها. وإنما هو صنيع أعدائها، أعداء القيم التي ينضوي إلى ظل لوائها جوبلان: أي الإقطاع والدروز والأتراك والإنكليز، إلى حدّ ما. فذاك هو الصف الذي واجهه بعد ١٨٤٠ صف المؤلف حيث نجد الكنيسة المارونيّة والفلاحين الموارنة وبعضًا من محرومي الإقطاع الماروني وفرنسا. وإذا كان كل من الصفين قد يطرأ عليه تعديل ثانوي أو يُضاف إليه طرف ثانوي، من مناسبة إلى أخرى، فإن ذلك لا يمنع أن الأطراف المذكورة هي عناصره الثابتة على وجه الإجمال. وينتمي المؤرّخ نفسه انتماءً تامًا إلى ذاك الصف الذي يضع في صلبه كنيسة الموارنة وفلاحيهم. وهو لهذا لا يؤاخذ الصف المذكور على الآثار المريعة التي واكبت جهده في سبيل الغلبة. هو يبرّر أولاً الآثار المحليّة التي خلّفتها الحركة في النطاق الماروني، منوّهًا بأهميّة ما أنجز، مرجّحًا المآثر على تلك الآثار.. فيكتب ان «كل ثورة يرافقها، لا محالة، مظاهر فوضى. ولم يبق لبنان بمنجاة منها، شأنه في هذا شأن سواه (...) لقد تشكّلت من كسروان والمتن، خلال ما يقرب من أربع سنوات، بين ١٨٥٨ و ١٨٦١، جمهورية شعبية حقيقية، كانت القيادة ضمنها في أيدي زعماء معترف بهم من الشعب وكانت تسودها الحرية والمساواة السياسية التامتان. هناك ألغي الإقطاع في الواقع وكان انعتاق

---

٤٩. مم، ص م.

٥٠. مم، ص ٣٤٢ – ٣٤٣.

الفلاحين حقيقة قائمة»[٥١]. ولا فصل بين هذه الحالة المتقدّمة ومصلحة الطائفة كلها. فقد كانت السلطة في القائمقامية النصرانية قد وصلت بنتيجة الصراع الذي تلا موت حيدر أبي اللمع إلى درجة من الانحلال، جعلت إزاحة الأعيان أمرًا «في مصلحة الأمة بالذات»[٥٢]. ولا يتراجع المؤلّف عن ترجيح الإنجاز على كلفته حين يصل إلى صعيد العلاقات الطائفية. فيكتب انه «في مقاطعات الجنوب المختلطة، حيث كان الفلاحون نصارى والسادة دروزًا، اتخذت الثورة طابع الصراع بين «الأمتين»[٥٣]... هذا «الطابع» لن يمنع المؤلّف من القول لاحقًا إن الثورة ليست هي المسؤولة عن تحوّلها إلى حرب طائفية. ذاك ما سنراه بعد قليل، حين نعرض «الصورة» التي ترتسم ملامحها عند التقاء الأطراف – يحمل كل منهم تاريخه – في تضاعيف حداث واحد أو أحداث متجانسة.

قبل هذا لا بدّ من الإلمام بوقفة جوبلان عند سلوك الطرف الدرزي والعوامل الثابتة التي أملته. يسجّل المؤلف وحدة الموقف الدرزي في وجه الغليان النصراني وافتراقات الفروع المارونيّة. وهو يفسّر صمود ولاء الفلاحين الدروز لسادتهم بعوامل مختلفة. فيجد بين الطرفين أولاً «صلات قويّة مستورة الكنه، ذات طبيعة دينية»[٥٤] ثم يضيف ان نير الإقطاع على الفلاحين الدروز كان أخف منه على النصارى وان العلاقات بينهم وبين سادتهم كانت قد حفظت طابعها البطريركي. بعد هاتين الإشارتين إلى عوامل متكوّنة في المستوى العميق من تماسك الجماعة أو منتمية إلى التاريخ الطويل المدى يصل جوبلان إلى حالة المجابهة الراهنة مع الآخر الماروني، فيراها، في ارتكازها بدورها إلى عمق التاريخ، صراع حياة أو موت. يكتب أن الدروز «كانوا بخاصة يجدون أنفسهم مهدّدين بالطرد من مقاطعاتهم، ومعهم أعيانهم، على أيدي النصارى. كانوا يعلمون أن النصارى يعتبرونهم دخلاء في الجبل[٥٥]؛ وكانوا يرون أن الموارنة، بسبب من الازدياد السريع في عديدهم، باتوا في حاجة إلى أراض جديدة؛ فأدركوا بالتالي ان هؤلاء إذا أمكنهم طرد السادة الدروز من مقاطعاتهم، سيجهدون في طردهم هم أيضًا منها، ليقتسموا التركة دون منازع»[٥٦]

---

٥١. مم، ص ٣٤٧.
٥٢. مم، ص ٣٤٥.
٥٣. مم، ص ٣٤٦.
٥٤. مم، ص م.
٥٥. را. أعلاه رسالة المطران البستاني إلى أهالي راشيا. ولكن جوبلان لا يذكر مصدره.
٥٦. JOUPLAIN: *op. cit.*, p. 346.

مع هذا التعداد المتراتب لدوافع الدروز ، نستكمل لوازم وقوفنا المباشر أمام « الصورة » التي يرسمها قلم جوبلان ، تحت سلسلة من الأحداث المتشابهة أو المتضافرة ، يلتقي فيها الأطراف جميعًا ، ويقوم كل منهم في كل منها بدوره « المنتظر » . هذه الصورة ليست صورة حسيّة لحدث واحد بل هي – هنا – صورة مجرّدة للحرب الأهلية بمحطاتها المختلفة . لِمَ تمثل هذه الصورة الآن ، أي مع الإلمام بملامح الموقف الدرزي؟ السبب هو أن جوبلان ، رغم **الحدة القصوى** التي يخص بها هذه الملامح ، **يرفض أن يضع عليّة الحرب في التقائها مع ملامح الموقف الماروني** الذي سبق له وصفه (وضع اليد على السلطة في الجبل برمته) ... بل هو لا يلبث أن يرسم « صورة » ألفناها بعده عند جميع « التقدّميين » .. صورة تفوّت ، أوّل ما تفوّت ، التناقض الطائفي رغم حدّته التي استوقفتنا للتو ، وذلك رغم وقوف المؤلف ، دون لبس ، لا في الطرف المسيحي أو الماروني ، على وجه الإطلاق ، وحسب ، بل مع أكثر فروع الطرف المذكور مارونيّة : الكنيسة ! أما الصورة التي يركّز فيها جوبلان علية الحرب ، فهي صورة النضال الديمقراطي الذي خاضه الفلاحون الموارنة تدعمهم كنيستهم وأفضى إلى ثورة اجتماعية « حوّرها » الجانب الآخر (وحوّر قبلها النضال الذي انتهى إليها) فتحوّل النضال والثورة إلى قتال ومجازر طائفيّة . وفي الجانب الآخر ، كما بتنا نعلم ، يقف الإقطاع الدرزي (أو الدروز بعامة لأن وحدتهم وإقطاعهم تجعل منهم حملة لقيم الإقطاع في وجه قيم الديمقراطية) . ويقف مع الدروز السلطات العثمانيّة يسعفها ضلوع إنكليزي عميق وإن لم يكن تامًّا . قلنا إن المؤلّف لا يكاد يرى الإغضاء العثماني عن حركة كسروان . أما « الصورة » المشار إليها أعلاه فيرسمها بوضوح لا مزيد عليه في نص عرفت أفكاره ، بعد كاتبه ، مستقبلاً باهرًا .

«كان يسع هذه الثورة أن تؤول إلى نهاية سلميّة ، لو ان السلطات التركية في سورية ماشت هذا الاتجاه (...)

« (...) ولكن الموظفين الأتراك في سورية ، على النقيض من ذلك ، لم يكن لهم إلاّ هدف واحد : وهو مفاقمة حالة الفوضى في الجبل . فنفخوا في النار ودفعوا الدروز إلى قتال النصارى وقاموا بكل ما ينبغي حتى لا يخرج من الحركة الشعبيّة تنظيم اجتماعي جديد ، بل حرب أهلية تطل في موكب النهب والحرائق والمذابح»[٥٧] .

---

٥٧. مم، ص ٣٥١.

وبعد أن يدفع المؤلف عن الاكليروس الماروني مسؤولية المذابح ، مخالفًا رأي بعض الدبلوماسيين ورأي ريتشارد ادواردز في كتابه **سورية من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٢** ، يضيف :

« كانت الثورة ، في المقاطعات المختلطة ، قد أطلقت الصراع بين الموارنة الديمقراطيين من جهة والدروز الموالين للنظام القديم من جهة أخرى ، وتفنّنت السلطات العثمانية في تسميم هذا الصراع . إذ لما كانت إعادة تنظيم الإمبراطورية العثمانية تتجه نحو مركزية شديدة ، فإن الحكومة التركية كانت بطبيعة الحال معادية جدًا للاستقلال اللبناني . كانت تريد إلغاءه وتدفع الجماعات اللبنانية إلى تدميره بنفسها ، لتتدخّل هي ، بعد ذلك ، متذرّعة بمعالجة ما نشأ من فوضى لا تُطاق ، وتخضع البلاد لسلطانها المباشر . فعملاؤها هم الذين أطلقوا الدروز لقتال الموارنة ، وهم جعلوا الحركة الثورية تتردّى إلى قتال بين الجماعات ، ظهر فيه التعصب الديني دونما قيد . وهم هم الذين يتحمّلون أمام التاريخ مسؤولية مذابح ١٨٦٠ الفظيعة »[٥٨] . أما ما ظهر من جمود القناصل الأوروبيين وعجزهم فيلقي جوبلان تبعته على لندن[٥٩] ، منوّهًا بأن أوضح القناصل رؤية أدركوا إدراكًا جليًّا ان المذابح « كانت ردّ فعل على الإصلاحات التي أعلنها الخط الهمايوني »[٦٠] .

تُستعاد إذن ، في « الصورة » العامّة « ديمقراطية » الموارنة و « إقطاعية » الدروز . ولا يُستعاد اتجاه النصارى إلى السيطرة على الجبل كله في اصطدامه بخوف الدروز من فناء وجودهم الطائفي في هذا الجبل نفسه . ويُستعاد بخاصة سلوك « الخارج » : السعي التركي إلى تدمير الإستقلال عبر الإنحراف بالثورة نحو الحرب الأهلية ، والعجز الأوروبي ...

من الدبس إلى يزبك : مبدأ الصمت وتباشير الدولة المنفصلة

لا يمكن اتهام جوبلان المؤرّخ بفقر الرؤية ولا بالإغراق في التجريد . فبين خيوط الشبكة الروائية التي ينسجها لحقبة « الحركات » نجد كل الأصناف التي قد يخطر لنا البحث عنها . من تعارض المصالح الأوروبيّة إلى وصولية بشير أحمد أبي اللمع . ومن الصراع بين التيارين الرجعي والإصلاحي في الدولة العثمانية إلى خصوصية العلاقة الدينيّة ما بين فلاحي الدروز وإقطاعييهم . ولكن غنى هذا التركيب الذي يطبع الرواية لا يمنع ، عند الوصول إلى

---

٥٨. مم ، ص ٣٥٣ .
٥٩. مم ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥ .
٦٠. مم ، ص ٣٥٣ .

« صورة » العلاقات العليّة ، من تبهيت مستوى – أو من تفويته – لمصلحة مستوى آخر . وما يفعله جوبلان هو التالي : يستخرج لكل طرف من تاريخه « طبعًا » يملي أو يكشف منطق سلوكه اللاحق . يصنّف هذه « الطبائع » وما يناسبها من سلوك حول خط « القيم » الذي يلازم المؤرّخ أحد طرفيه . يعوّل على ديناميّة « الأحداث » بعد ترويضها على النحو السابق الذكر ، بحيث يظهر من عواملها ، في الصورة الأخيرة ، ما يناسب الطبائع وتوزيعها حول خط « القيمة » . ولما كانت الطبائع وقيمها ثابتة ، على الجملة ، فإن من المحال الوصول إلى « صورة » مرنة أو متوازنة ، بله محايدة.. في الحالة التي نحن بصددها ، أي حالة جوبلان ، نجد محملاً لكل القيم وللأطراف التي تحملها في « الديمقراطية » ونجد محملاً لكل القيم المضادة ولحامليها في « الإقطاع » . ويخترق هذا الخط كل المستويات من العلاقات الدولية إلى السلوك الفردي.. ولما كان جوبلان يقف في جهة الديمقراطية ، فإنه يبدو محالاً عليه أن **يضع في اعتباره** مثلاً – بأقوى معاني العبارة – شعور الدروز بالخطر الرازح على وجودهم الطائفي فنراه **يذكر** هذا الشعور ، ولكنه يسقطه من « صورة » المرحلة التي يركن إليها في نهاية مطافه . فهذا الديمقراطي يقف في صف « ديمقراطييه » أي في صف الموارنة . وهو يجد نفسه ، بفعل هذا الموقع ، في تناقض لن يكون الفكاك منه سهلاً عليه ولا على المؤرّخين الذين جاؤوا من بعده . وذلك أنه يعوّل على الموقع الجزئي أو المغلق (الطائفي) لحمل قيمة كليّة أو مفتوحة (الديمقراطية) . فيتكلّم وكأن في وسع الموارنة أن يكونوا ديمقراطيين بالنيابة عن الدروز ، أو كأن الصراع بين الموارنة والدروز يمكن أن يكون (ولو نظريًا) صراعًا بين « ديمقراطيين » و « إقطاعيين » ، فنضرب صفحًا ، في تعيين صفته الغالبة عن درزية الدروز وعن مارونيّة الموارنة . ويفوته أن « الديمقراطية » مضروبة في كليتها ، أي في جوهرها ، ما دامت محصورة في طائفة تواجه طائفة أخرى... بل إن الإقطاعية نفسها ربما كانت مضروبة هي الأخرى ، للسبب نفسه ، رغم أنها نظام يقبل المجابهة الطائفية وخصوصيّة الطوائف.

هكذا يرتسم مثال المجتمع عند جوبلان بعناصره الرئيسة . يتلازم تغليب الوجه الطبقي للصراع على وجهه الطائفي مع استنباط كليّة ديمقراطية يحمّلها المؤرخ للحركة الشعبية.. أما الحرب الطائفيّة ، أو التناقض الطائفي بعامة ، فيراها المؤرّخ تحويرًا طرأ من الخارج ، أصلاً ، على الصراع الطبقي ، وذلك رغم إدراكه للعناصر التي أتاحت هذا التحوير في تربة الداخل . والديمقراطية هنا تتسلّق مستويات الداخل وصولاً إلى « الدولة الحديثة » ، عنوان اندراج الداخل في حداثة أوروبا وعنوان هيمنة الكلية الأوروبيّة على أيدلوجيّة المؤرّخ الاجتماعيّة . ونحن نعلم ان هذه « الكلية » يجانسها أن تحملها طبقة أي مواطنون أفراد يتشاركون في

« **موقع** » .. عند جوبلان .. عند آخرين لبسوا نظرته ، من بعده ، على وجهها أو على قفاها .. في لبنان ربّما .. تتقدّم الكليّة محمولة على خصوصيّة الطائفة أي على جماعة (مُعطاة سلفًا بهذه الصفة) يتشارك عناصرها في « **هويّة** » . هل ثمة ، بعد جوبلان ، من واجه هذه المشكلة بمثال جديد؟

أما الذين لبسوا نظرة جوبلان وأرخوا مقتربين من صورته لعلاقات الأطراف والأحداث ومثاله للمجتمع اللبناني فهم كثر... بل إنهم الأكثرية الساحقة من مؤرّخينا المعاصرين.. وكانت « الحداثة » هي المحور الذي اشتركوا في اعتماده. على أن اختراق هذا المحور رواياتهم المختلفة وتوحيد جوانبها قصّر ، في الأغلب عن بلوغ العمق الذي بلغه عند جوبلان.. فلم يحل المحور المشترك دون وجود خلافات بين الروايات سنحاول أن نتقصّى أهمها.

* * *

إذا كانت حقبة « الحركات » قد حظيت بروايات تركها مؤرّخون عاصروها ، وجاءت على قدر كبير من الاكتمال والصراحة ، فإن ظاهرة الاستنكاف عن التعرّض لجوانب (رئيسة) بعينها من احداث تلك الحقبة ، بكّرت هي الأخرى في الظهور. فالمطران الدبس – الذي يتبسّط مثلاً في انتقال فرع من هذه الأسرة أو تلك إلى هذه القرية أو تلك – يلجأ إلى الإيجاز الزائد أو إلى الصمت حالما يصل إلى الصدامات الطائفيّة. فنراه ، على سبيل المثال ، يذكر توجيه الأمير بشير ، بناءً على أمر إبراهيم باشا ، أربعة آلاف مقاتل من نصارى لبنان (سنة ١٨٣٥) لمحاربة الدروز في وادي التيم ، ثم يقول : « وكانت وقعات بين هؤلاء والدروز آخرها ان الدروز أُكرهوا على التسليم ورجعوا إلى أوطانهم صاغرين وشبلي العريان طلب الأمان فأعطيه وجعله ابراهيم باشا قائدًا على ألف فارس من الهوارة »[٦١]. ونراه يكتفي بصفحات قليلة لرواية أحداث سورية برمتها بين ١٨٤٠ و ١٨٦٠[٦٢] ، ممسكًا في نهايتها عن تفصيل « ملاحم » ١٨٦٠ « لما بذلك من المحاذير من إيقاظ الضغائن والتذكير بأحداث يكره الفريقان إعادة ذكرها ويودان لو لم تكن حصلت وهي من حوادث أيامنا ومن عادة المؤرّخين أن يتحاشوا ذكر حوادث أيامهم »[٦٣].

---

٦١. الدبس (المطران يوسف) : **تاريخ سورية** ، مم ، ج ٨ ، بيروت ١٩٠٥ ، ص ٦٥١.
٦٢. مم ، ص ٦٦٧ – ٦٧٣.
٦٣. مم ، ص ٦٧٣.

لم هذا التراجع عام ١٩٠٥ أمام مهمّة كان الحتوني مثلاً قد أداها في كتاب منشور منذ عام ١٨٨٤ ثم عاد جوبلان إلى تأديتها سنة ١٩٠٨؟ في الواقع أننا نعثر في هذا الثالوث الحتوني – الدبس – جوبلان على حالات ثلاث نموذجية. فالحتوني مؤرّخ مغمور يكتب تاريخًا محليًا، لا يطمح إلى الحظوة بصدى خارج طائفته ومقاطعته[٦٤].. وجوبلان يكتب في الخارج، باللغة الفرنسيّة، فيسوغ لنفسه الافتراض انه إنما يتوجّه إلى جمهور من الأجانب وإلى «نخبة» لبنانيّة، مسيحيّة بالدرجة الأولى.. وهو افتراض لعلّه ما زال إلى يومنا هذا – أو إلى عهد قريب، في الأقل – يلازم تعبير اللبنانيين عن أفكارهم بغير اللغة العربيّة أو باللغة الفرنسيّة، على وجه التخصيص. أما يوسف الدبس، فهو مطران بيروت الماروني.. وهو يكتب بالعربيّة، تاريخًا لـ«سوريّة» كلها وينشره في أوج عهد الطغيان الحميدي. أي انه يحتلّ موقعًا مسؤولاً في النطاق العثماني[٦٥] ويكتب تاريخًا مسؤولاً بلغة هي لغة دين (الإسلام) ولغة قومية (العرب)، فلا بدّ أن يكون الخطاب بها متجهًا إلى التجاوب في هاتين الدائرتين.

والحال أنه إن كان الحتوني قد وجد نفسه قادرًا على الإدلاء بروايته تامّة، مضمنًا إياها أقوالاً «رعناء» وأحكامًا «هوجاء» تمس الطوائف غير الكاثوليكيّة، وتثير النعرات المذهبيّة، وتسيء إلى وحدتنا الوطنية»[٦٦]، فإن ناشره في طبعته الثانية، وناشر مخطوطة أنطون ضاهر العقيقي، وهو يوسف ابراهيم يزبك، لم يجد في نفسه الجرأة على ترك القارئ في خلوة مع هذين الشاهدين، فتدخّل، موجّهًا ردود فعل القرّاء.. بل اضطر، في حالة الحتوني إلى حذف الأقوال «الرعناء» والأحكام «الهوجاء»، ناهيك بالإمساك عن نشر «الأنباء

٦٤. كانت هذه هي أيضًا حال مؤرّخ آخر أوسع شهرة من الحتوني، ولكن عالمه هو أيضًا عالم أسر وبلدات ومقاطعات.. ذاك هو عيسى اسكندر المعلوف الذي يقدم في **تاريخ زحلة** رواية لحقبة «الحركات» مملوءة حماسًا للمسيحيين بعامة وللزحليين بخاصة. ولكنه حين يصل إلى حرب ١٨٦٠ يقول إنه «يحزننا ذكرها ولكن المؤرّخ مضطر إلى سرد ما جرى (...)» المعلوف: **تاريخ زحلة** (١٩١١)، طبعة ثانية، زحلة ١٩٧٧، ص ١٩٨.

٦٥. سبقت الإشارة (أعلاه: القسم الثاني – الفصل الأول) إلى صداقة يوسف الدبس ليوسف كرم. على ان «الموقع» المسؤول الذي يكتب منه المؤرّخ قصة المتمرّد بعد موته بسنين طويلة، يحفزه إلى جعل هذا الأخير عبرة لمن اعتبر، فيرى في ما جرى له «موعظة فعالة ووازعًا شديدًا في ردع كل فرد من رعايا الحكومات عن أن يجسر ولا سيما في هذه الأيام على أن يعاند السلطة العظمى (...)» الدبس: **الجامع المفصل**... مم، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٤٨. ثم يحدّد النطاق الذي لا يجوز فيه التمرد، وهو النطاق العثماني العام، وذاك الذي قد يحتمل فيه وهو نطاق الجبل وحكومته، فيقول ان كرمًا أكّد له في نابولي سنة ١٨٨٧ انه، على عكس ما أُشيع لم يفكّر قط في التجنس بالجنسيّة الإيطالية والتخلّي عن العثمانية.. وان خروجه لم يكن على السلطان، بل مدافعة من ظلم المتصرف داود باشا. مم، ص ٣٥٠.

٦٦. الحتوني: **نبذة**.. مم، ص ٨، والكلام ليزبك بالطبع.

المشؤومة»[٦٧]، وأوضح «ذلك في محله»[٦٨]. فمن الواضح أن يزبك بات يحتلّ هو الآخر – على خلاف الحتوني – موقعًا عامًا هو الذي يتيح له أن يكتب بصدد أحداث ١٨٦٠ «بأن لبنان، وحده كان كبش المحرقة ولبنان، وحده، هو الذي خسر أبناءه الدروز والمسيحيين على السواء»[٦٩]. هذا الموقع اللبناني يشعر صاحبه بسرعة عطبه، فيعالجها باستبعاد عوامل التناقض بين مكوّناته.. من أشكال هذا الاستبعاد: الصمت. يطرد يزبك شيطان الفتنة باجتناب الحديث عنه، وتبكيت الحتوني الذي يفسح للشيطان المذكور مكانًا في نصه. ولكن هذا الشيطان هاجس لا يزيده الصمت إلاّ إلحاحًا. لذا لا يلبث الاستبعاد أن يتّخذ صيغة غير صيغة الصمت (كانت هي الأولى، في الواقع لأن يزبك اعتمدها منذ نشره مخطوطة العقيقي سنة ١٩٣٨)[٧٠]: تلك هي صيغة تهميش الشيطان في الداخل (بالادّعاء أن أولياءه اللبنانيين فئة قليلة سخّرته لغرضها دون إيمان به) ثم طرده إلى خارج البيت اللبناني (بمنحه جنسيات أجنبية مختلفة). يقودنا هذا – بعد التوقف عند «الصمت» – إلى تقصي صيغ «الاستبعاد» في النص الذي يكتبه يزبك أو يعالجه، وصولاً إلى «مثال» المجتمع اللبناني في ذلك النص.

---

٦٧. م م، ص ٢٨٤. والكلام ليزبك، الذي حذف رواية الحتوني لأحداث ١٨٦٠، وتدخل، تكرارًا، في طول الكتاب وعرضه ملخصًا نص الحتوني أو مفندًا آراءه، حيث لم يعمد، ببساطة، إلى حذف ما لم يجده مناسبًا.

٦٨. م م، ص ٨.

٦٩. م م، ص ٢٨٤.

٧٠. أعاد يزبك نشر كتاب الحتوني، كما ذكرنا في سنة ١٩٥٦، أي بعد نشره **ثورة وفتنة**.. بثمانية عشر عامًا. ويقول يزبك أنه ينشر مذكرات العقيقي بحذافيرها، (م م، ص ١٣) ولكنه يوضح السبب في تجنيبه «المذكرات» مقص رقابته «الوطنية»، وهو أن كاتبها «يظهر في قضايا كثيرة منطقًا سليمًا، واستنتاجًا حقيقيًا، ووعيًا سياسيًا ممتازًا وجرأة (هي صدق غريزي) على التصريح بما لا يوافق السياسة التي كان يقول بها بعض رؤساء ملّته المارونية، في حين انه مسيحي، مسيحي، من قمة رأسه إلى أخمص قدميه!» (م م، ص ١٤). أما آية «المنطق السليم» إلخ.. فهي ان العقيقي «يروي سبب تلك الفتنة الأهلية بين اللبنانيين رواية صحيحة كل الصحة فيقول عنها انها في الأصل ثورة الفلاح على الإقطاعية» (م م، ص م). ولا يفوت يزبك إسهاب العقيقي في رواية بعض «المذابح المؤلمة» «إسهابًا قد ينكأ نشره اليوم الجراح (...) ولكن إذا ربح الرجعيون بعض الربح من نشر هذه المذكرات، فإن للقضية الوطنية وللقضية الشعبية، وللحقيقة التاريخية معها، فوائد وأرباحًا عظيمة من نشرها مع الإيضاحات التي نعلّقها عليها» (م م، ص ١٥ – ١٦). أما الإيضاحات فمنها «كلمات» لساسة وكتّاب أجانب يفتتح بها الناشر الكتاب، تؤيّد وجهة نظره، ومنها «مدخل» طويل (م م، ص ١٢ – ٣٤) ذو قسمين يقول مسبقًا معظم ما جاء في المذكرات نفسها، ومنها رسائل وأوراق يختتم بها الكتاب تخدم الغاية نفسها، ومنها وضع خط التشديد تحت الجمل والمقاطع التي تؤدّي الغرض إياه وتعليق الهوامش التوضيحية.. رغم ثقل هذه «العدّة» يجد الناشر نفسه مضطرًا مثلاً حين يباشر العقيقي رواية أحداث الستين لتنبيه القارئ «إلى وجوب اعتصامه برباطة الجأش والتحذر (...)» (م م، ص ١٠٠).

لا يغادر يزبك التقسيم العام الذي كان جوبلان قد اقترحه لتاريخ إمارة الجبل ، منظورًا إليه من حقبة « الحركات » .. فهو يجد التعليل المباشر لماجريات الحقبة المذكورة في الاحتلال المصري ، ويجد في مجمل التاريخ السابق لهذا الاحتلال حالة معاكسة لـ « الحركات » هي تلك التي تمثّل « سويّة » تاريخية مهّدت لخرقها سياسة ابراهيم باشا وخرقتها « الحركات » . يكتب : « قلنا ان اللبنانيين ما كانوا قبل الحكم المصري ومطيته بشير الشهابي يعرفون الانقسام المذهبي وإنما كانوا أصحاب حزبية اقطاعية تجمع المسيحي والدرزي والمسلم في الصف الواحد ضد مسيحي ودرزي ومسلم في الجبهة المخاصمة . وكانوا في سالف عصرهم منقسمين إلى قيسيين ويمنيين »[٧١] يضع يزبك غياب الانقسام المذهبي هذا عن تاريخ الإمارة

---

٧١. م م ، ص ٢٢ – ٢٣ . وقد أشرنا (أعلاه ، القسم الأول – الفصل الثاني) إلى أن يوسف مزهر يعتمد في **تاريخ لبنان العام** هذا الرأي الذي يعتمده أيضًا عديدون آخرون . وإذا كان بعض هؤلاء يضربون دروز الجبل وموارنته وحدهم مثالاً للتعايش الطائفي (وللانقسام الحزبي !) حتى أوائل القرن التاسع عشر ، فإن البعض الآخر يمد ظل هذا التعايش إلى سائر طوائف اللبنانيين (لبنانيي ما بعد ١٩٢٠) ، شأن يزبك هنا . ونحن قد استنكفنا ، على وجه الإجمال عن مواجهة آراء المؤرّخين في هذا الشأن أو ذاك برأينا الشخصي . ولكن أقدميّة التعايش الطائفي (وهي ركن من أركان الدولة المقيمة في خجل الطوائف) تكاد تبدو واقعًا تاريخيًا لا يحتاج إلى تحقيق ، بسبب من كثرة المؤرّخين الذين يقولون بها ومن تنوّع مواقعهم . لذا نجد نفسنا مضطرين لنقول كلمة فيها ، ليس لدحضها ، بل لإثبات كونها **مشكلة** لا واقعًا عينيًا .. ولإثبات أن شبه الإجماع عليها إنما يعود إلى أهميتها الأيدلوجيّة ، لا إلى بداهتها .

فإذا نحن حصرنا البحث في نطاق التعايش الماروني – الدرزي وجدنا ان المؤرّخين يغفلون أمرًا أساسيًا هو غياب شروط الصراع بين الفريقين في الجبل **الدرزي** قبل القرن التاسع عشر أو أواخر الثامن عشر . فقد كان الموارنة يأتون مناطق الدروز مستوطنين برضا هؤلاء وفي ظل سيطرتهم . فأي معنى للإشادة بغياب الصراع بين الطائفتين في القرن السابع عشر أو في النصف الأول من الثامن عشر مثلاً؟ من الخلف ، بداهة ، أن نفترض إمكان الصراع قبل اكتساب الاستيطان الماروني مؤسساته المستقلة وترسخه في بلاد الدروز وبروز ظرف سياسي يتيح له الهجوم أو يضطره إليه أو يؤمل السلطة الدرزية بإمكان ضرب هذا الاستيطان (الذي كانت قد سمحت به) بعد أن تحوّل ، في نظرها ، إلى خطر لم تعد تأمن من تفاقمه .. فيكون على المستبشرين بغياب هذا الصراع ، قبل القرن التاسع عشر ، أن يقولوا بأن الصراع المذكور ليست له عليّة اجتماعية – تاريخية .. بل إن عليّته الوحيدة الممكنة التصوّر ، في هذا المنظور ، هي العلية السياسيّة ، الخارجيّة (مؤامرات العثمانيين أو الأوروبيين أو المصريين ، أو جميع هؤلاء) ، أو الداخليّة (تحوير الإقطاعيين طبيعة الصراع بافتعالهم مذابح طائفيّة **تحلّ محلّ** الصراع الطبقي ، أي إحلال السياسي المفتعل اجتماعيًا في محل السياسي – الاجتماعي السوي) . وهم لا يتردّدون في اعتماد هذا الرأي ، ولو ضمنًا . حتى ان مؤرّخًا « عائليًا » من طراز الأب فيليب الخازن يضطر للفت نظر يزبك وسواه ، بصيغة جد ساذجة ، إلى أن زيادة السكان وبقاء مساحة الأرض المزروعة ثابتة كانت ذات دخل في حركة كسروان عام ١٨٥٩ . أي ان هذه الحركة لا يستنفد تفسيرها بالتشديد على « تعسف » آل الخازن . بل ان هذا التعسف ربما ازداد مع ازدياد عدد المشايخ وتقلّص مواردهم ، وبخاصة مع بروز حاجات جديدة بـ « تغيّر طرق المعيشة » (الخازن : **كسروان عبر التاريخ** ، م م ، ص ٨ و ٨٤ – ٨٧) . أي ان هذا الكاتب يبرز « الاجتماعي » اللاشخصي ، ليغسل أسرته ، جزئيًا ، من تبعة « السياسي » الذي لا يغيب عنه ، هنا ، عنصر المسؤولية .. ولكنه سرعان ما يعود سياسيًا حينما يخرج من مسألة العلاقة بين أسرته

والفلاحين.. فيعود «العامل الأكبر» في الحركة «يكمن في تدخل رجال تركية» (م م، ص ٨٧). يقدّم الينا هذا التعليل مثلاً من أمثلة الاستخدام الايدلوجي لمستويات العليّة (كيف ينتقل مؤلّف ما من التعليل الاجتماعي إلى السياسي أو الشخصي، الخ..).. لكنه يقدم أيضًا اكتشاف مؤرّخ «تقليدي» للاجتماعي (بما في ذلك اجتماعية الحاجات والإفقار المطلق والنسبي) في مواجهة مؤرّخين حديثين بعضهم، كما سنرى، ماركسيون. والحال ان ثمة وراء التشديد على أسبقية التعايش الطائفي تصوّرًا «عاطفيًا» مشخصنًا لهذا التعايش، أي استبعادًا للاجتماعي الذي ينحو بالصراع وبالتعايش معًا منحى «الموضوعيّة». يؤثر مؤرّخونا أن يغلّبوا في الصراع مضمون التباغض وفي التعايش مضمون التحاب. إذ بغير هذا لا يمكن لفرضيّة التعايش السابق أن تقف **الآن** في وجه البغض الذي انطوى عليه الصراع اللاحق وفي وجه احتمالات تجدّده الراهنة. كلمة أخيرة في النطاق نفسه: وهي ان المخيلة التاريخيّة التي تعوّل على أسبقية التعايش تضع عمليًا فخر الدين (الواقع التاريخي أو الأسطورة التاريخيّة) في مواجهة «الحركات»، أي انها تضع «قمة» التعايش (المتخيّلة) مباشرة في وجه قمة الصراع. فلا يعود البصر الزائغ بين القمتين يعرّج على الوهدة التي بينهما، وهي مرحلة طالت أكثر من قرنين وشهدت تكوّن شروط الصراع وبداياته (اعتناق الأمراء اللمعيين والشهابيين المارونيّة، نموّ نفوذ المدبرين الموارنة ومحاولاتهم حماية أبناء طائفتهم من تسلط المشايخ الدروز، مارونيّة أمير الجبل منذ يوسف الشهابي، الخ..) هذا بالطبع ما عدا الأساس الذي نهضت عليه هذه البدايات. وهو نمو الوجود الماروني في الجنوب عددًا وثروة ومؤسسات.

حتى إذا غادرنا نطاق العلاقات الدرزية – المارونيّة في جبل لبنان الجنوبي (أو جبل الدروز) إلى نطاق العلاقات التاريخية بين طوائف لبنان (الحالي)، بات الدفاع عن أسبقية التعايش أمرًا في غاية الصعوبة. تشهد بذلك الحوليات (من الدويهي إلى الشدياق) التي لم يكن همّ التعايش الطائفي يصاحبها، بعد. وتشهد به أيضًا التواريخ المعاصرة التي استنكفت عن الركون إلى تصوّر غائم للمرحلة التي سبقت تلك التي تؤرّخ لها.. وكان الداعي إلى استنكافها طول المرحلة التي غطتها أو متابعتها الوقائع المتصلة بمناطق غير «نواة» الإمارة، نواة أسطورة الوحدة (الجبل الجنوبي). فإن علي الزين مثلاً حين يسترجع في **البحث عن تاريخنا**.. م م، وقائع من تاريخ جبل عامل متناثرة بين العهد الروماني وعهد الجزار يجد تاريخ هذا الجبل، طيلة القرون العثمانية، تاريخ صراع مع إمارة الشوف، قبل كل شيء، انتهى إلى قضم الأرض العاملية وإخلاء المناطق المقضومة من المتاولة لمصلحة الإقطاع الدرزي والسكن النصراني. من جهة أخرى يبدو الصراع مع العشائر الحمادية (الشيعيّة) أهم ما يتابعه المطران بطرس شبلي (**ترجمة أبينا المغبوط اسطفانوس بطرس الدويهي بطريرك أنطاكية**، الطبعة الأولى، بيروت ١٩١٣) وهو يكتب تاريخ موارنة الشمال في عهد بطريركهم المؤرّخ. هذا الصراع يتخلّل متقطعًا، على وجه التحديد، تلك المرحلة الفاصلة بين عهد فخر الدين وبدايات الصراع الدرزي – الماروني (طرد يوسف الشهابي، أول أمير ماروني للجبل، الحمادية من الشمال إلى الهرمل سنة ١٧٧٢). ويبدو ان نموّ الوجود الماروني في الجنوب – في ما عدا أسبابه المعروفة المارونيّة والدرزية – لم يكن معدوم الصلة بجور الحماديّة في الجبل الشمالي. فكأن هؤلاء كانوا يعصرون الأهالي في الشمال فيتلقاهم في الجنوب مشايخ الدروز المحتاجون إلى سواعدهم.

هذا الحضور المستمر للصراع في تاريخ العلاقات المعروف بين الطوائف اللبنانيّة، لا يقودنا إلى القول (شأن أنيس صايغ في **لبنان الطائفي**، بيروت ١٩٥٥) ان «الطائفية»، بالمعنى الذي نعرفه منذ «القائمقاميتين» أو منذ «المتصرفيّة» أو منذ «لبنان الكبير»، قد صاحبت تاريخ لبنان برمته. فإن تسطيح تاريخ البلاد إلى صراع طائفي لا صفة له إلاّ أزليته إنما ينم على بنية فكرية مماثلة في ركونها إلى بواعثها الايدلوجيّة، لتلك التي تسطح التاريخ نفسه إلى «ألفة» هي الماهيّة الأصلية للعلاقات بين الطوائف. في الحالتين لا تترك الأيدلوجيّة مكانًا **للسياق** التاريخي الذي لا ينتهي عادة حيث بدأ. أما القول بأن الصراع كان صراعًا إقطاعيًا وكان «التعايش» تعايشًا طائفيًا، فلا يمكن ردّه طبعًا بنفي الدور التاريخي للعصبية وللغرضية.. ولكن يمكن مواجهته بالسؤال: ألم يكن البعد الطائفي حاضرًا في التنظيم الإقطاعي.. على الأقل في هذا العهد الذي أمكن التأريخ، بشيء من الدقة، للعلاقات بين الطوائف اللبنانية خلاله، وهو العهد العثماني؟

اللبنانية في مركز الدائرة من نظرته إلى « الحركات » : إذا لم تكن « الحركات » وليدًا شرعيًا للتاريخ الداخلي ، فلا بدّ أنها طرأت من الخارج . على أن المؤرّخ قبل أن يصل إلى هذا « الخارج » أنجز أمرًا ذا أهميّة : وهو أنه تجاوز هو نفسه موقعه في طائفة بعينها يحاسبها من الداخل ويحاسب غيرها من مكانه فيها (وهو ما يفعله جوبلان مثلاً) إلى موقع ، هو ذاك الذي تتعدّد عنده الطوائف ، يبحث له المؤرخ عن شروط بنائه التاريخية . فليست أقدميّة التعايش متجاوبة مع إسقاط الصراع الطائفي في الصمت أو في العرض (بفتح الراء) إلاّ رأس هذه الشروط .

إذن يجد المؤرّخ في أقدميّة التعايش « فرصة » نظرية لاختزال أطراف الداخل الكبيرة – وهي التي سمّيناها أصول الداخل – إلى طرف واحد هو « لبنان » أو « اللبنانيون » .. نقول هذا بالتحفظ اللازم ، لأن يزبك ، ما إن يؤسّس هذا الأصل حتى يتحوّل نصّه إلى إعلان مستمر (مختلف الأشكال) لخوفه عليه وأسف مستمر من انشطاره المتكرّر . فليس هذا الأصل شعبًا بعد ولا كيانًا وإنما هو « تعايش » أو « ائتلاف » يواكب المؤلّف صيرورته المضطربة ، الهشّة ، في أحرج مداخل تاريخه ، موظفًا فيه أمل الحداثة (الماثل تحت نكساته) وعنوان هذا الأمل : الدولة الديمقراطية الواحدة . وإذ ينقل يزبك الأمل المذكور من الموقع المسيحي إلى موقع التعايش يعبّر عن اختلاف أول في زاوية النظر بينه وبين جوبلان .

يقابل هذا الاختزال لأصول الداخل ، عند يزبك اختزال لأصول الخارج . فهذه أيضًا تكاد ، في علاقاتها بلبنان ترتدّ إلى أصل واحد ، لحظوتها من المؤرّخ بعداء واحد . يماشي يزبك جوبلان في نظرته إلى الدور العثماني . فنراه – وهو الذي يحذف ما لا يوافق رأيه – يضع ، في المقابل ، خط تشديد ليتبنى ، مثلاً ، قول « الأجانب » « إن وجيهي باشا الذي تظاهر بأنه يظاهر الدروز على إخوانهم المسيحيين [سنة ١٨٤٥] زاعمًا أنه يحب الأولين ويكره الآخرين ، لم ينقل إلى بيروت إلاّ للقضاء على الفريقين معًا ، فتتلاشى « الذاتية » اللبنانيّة المستقلة التي كانت حسكة في حلق السلطنة العثمانية »[٧٢] . ثم إننا حين نصل إلى

في صدد تطوّر التوازن الاجتماعي بين الدروز والموارنة في الجبل را. CHEVALLIER: *La société du Mont-Liban, op cit.*, Livre II, chap. IV et V.

وفي صدد جدّة الوضع الذي اتخذه الصراع الطائفي في القرن التاسع عشر را : شرارة : **في أصول لبنان الطائفي**... مم، ص ٤٠ – ٤٣ .

٧٢. الحتوني : **نبذة**.. ، مم، ص ٢٥٤ .

١٨٦٠ ، مثلاً ، نصادف خط تشديد آخر تحت قول العقيقي إن حصار الدروز لزحلة عامذاك تمّ « بمعاونة بعض رجال الدولة العلية »[٧٣] وحين يضطر المؤرّخ للإشارة إلى تصريح العقيقي تكرارًا بأن السلطة العثمانية مالأت انتفاضة كسروان (التي يرى فيها يزبك صورة التعبير الأصلي – قبل أي تزييف خارجي – عن الإرادة اللبنانية) ، نراه يسلك بهذا التصريح مسلكًا متعرّجًا . فعملاء السلطة العثمانيّة ليس لهم ضلع مباشر في حركة الفلاحين نفسها (وإلاّ طرأ الكدر على صفاء الحركة المذكورة) ، بل هم مالأوا ظلم الخوازنة أولاً . وذلك أنه « من الواجب أن نذكر القارئ بأن سلوك البعض من الخازنيين واستبدادهم وتصعّرهم ، لم تكن وحدها سبب الثورة . فإن تطاحن المصالح الاستعمارية قد اشترك في إذكاء نارها وعمال الدولة العثمانية ما ارتاحوا إلى نظام الحكم الذي فرضته مطامع الدول الجشعة على لبنان (...) فكان من المعقول أن ترتاح إلى سوء تصرف بعض الخازنيين وتأفّف الشعب من هؤلاء وتبرّمه بهم وغضبه عليهم ، وإلى ثورة الناس على حكامهم فيرتمي الفريقان في أحضانها كما جرى »[٧٤] . هذا الاحتفاظ بنوع من التشابك في السلوك العثماني إزاء حركة الفلاحين وبنوع من التدرّج في نضج الحركة (تأفّف فتبرّم فغضب فثورة !) يبعد هذه الأخيرة عن أن تكون ببساطة ثمرة التآمر العثماني ، بالمعنى الذي تبدو فيه الصدامات الطائفيّة ، من جهتها ، ثمرات لمؤمرات الأجانب.. ثم إن المؤرّخ ، برغم هذه الاحتياطات جميعًا ، يصرّح بوجود هذا الدور العثماني على مضض.. فهو ما كان ليفعل لولا أنه رأى ذلك « من الواجب » .

ولا يقلّ حظ الأوروبيين من نقمة يزبك عن حظ العثمانيين. فإن تسمية « الاستعمار » تشتمل على الطرفين[٧٥] . والاستعمار هو الذي توصل ، بجهده الدائب إلى الانتقال باللبنانيين من الانقسام الحزبي الذي وسم العهود الإقطاعية إلى هذه الحالة الجديدة التي ما عرفوها قبل القرن التاسع عشر. وذلك « ان الدول الأوروبيّة ، ولا سيّما إنكلترة وفرنسة ، سعت كثيرًا إلى خلق هذه التفرقة بينهم وشطرهم إلى طوائف دينية »[٧٦] . وهو ما شجّعه عملاء العثمانيين ، كما رأينا ، واستثمروه.. ولم يكن المصريون – وقد أشرنا إلى ذلك أيضًا – قد قصروا في الحدب على هذا الشيطان نفسه.

---

٧٣. العقيقي : ثورة وفتنة ، مم ، ص ١١١ ، أيضًا : ص ١١٧ ، الخ..
٧٤. مم ، ص ٦١ – ٦٢ .
٧٥. مثلاً في الحتوني : مم ، ص ٢٦٧ .
٧٦. العقيقي ، مم ، ص ٢٤ .

هذا الاختزال لأصول الداخل وما قابله من اختزال لأصول الخارج ، يغيّر العلاقة ما بين الجانبين ويعدّل لائحة الفروع الداخليّة القائمة بأعبائها . فيزبك بعيد عن إبراز الفضل الذي كان جوبلان قد أولاه للكنيسة المارونيّة مثلاً في قيادة حركة الفلاّحين وخدمة « الحداثة » والمجتمع الديمقراطي بالتالي . وذلك أن هذه الكنيسة فرع طائفي . فلا يستوقف دورها هذا المؤرّخ الذي ينحو نحو إسبال الستر على كل ما ينمّ عن تماثل ما – لم يكن جوبلان يجد فيه أي حرج – بين الموقع الطائفي (النصراني بالطبع) والموقع الديمقراطي . ولكن يزبك يلقي أثقل تبعات التجاوب الداخلي مع تآمر الخارج على عاتق الإقطاع . وهو يدمج ، تحت وطأة التبعة المذكورة ، فرعي الإقطاع الماروني والدرزي ، فكلا الإقطاعيتين « كانتا متضامنتين على إرهاق الفلاح الماروني والفلاح الدرزي معًا »[٧٧] .. ولا يعتم هذا الاستكمال لتعداد الأطراف وأدوارها أن يوصلنا إلى « الصورة » العامّة التي ارتسمت لحقبة « الحركات » بنتيجة التشكيلات المختلفة للعلاقات ما بين أطرافها : فإن يزبك يريد لـ « القراء » أن يروا « كيف آل نضال الطبقات إلى فتنة مذهبية أحكم تدبيرها الإقطاعيون وأسيادهم في القنصليات الأجنبية والحكومة العثمانية »[٧٨] . وهذه هي تقريبًا الصورة نفسها التي رسمها جوبلان ، باستثناء ولاء هذا الأخير للدور الفرنسي . ولكن ارتسام موقع « للتعايش » – هشّ بالتأكيد – يقف فيه المؤرّخ المسيحي على هامش الموقع المسيحي ، ليس بالفارق العديم الأهميّة . هذا الفارق هو ما يميّز « ديمقراطية » يزبك و« حداثته » عن « ديمقراطية » جوبلان وحداثته . فعند يزبك يصل خجل الطوائف إلى حد يملي أن يفرض « الحجاب » – بالمعنى الشرعي – على الصراع الطائفي[٧٩] . وبقدر ما يشير هذا التطرّف إلى

---

٧٧. مم ، ص ٨١ ، هـ ٣ .

٧٨. مم ، ص م .

٧٩. في مجلة **أوراق لبنانية** ، علّق يزبك (وهو ناشر كتابين لعلّها أهم شهادتين مارونيتين عن « الحركات ») على الشهادة الدرزية الوحيدة المتصلة بالحقبة نفسها ، وهي كتاب **الحركات في لبنان** .. مم .. فكتب ملخصًا فلسفته في صناعة التاريخ وفي تاريخ لبنان الحديث معًا : « (...) ولكن في هذا الكتاب النفيس وقائع سوداء يستقبح الضمير الوطني حدوثها وينفر منها ، وهي « الحركات » المؤلمة التي لم يعرفها اللبنانيون إلاّ بعد احتلال ابراهيم باشا (...) هذه البلاد . ولئن جاز أن يكون نشرها مفيدًا ، فالفائدة منها تنحصر في « الصناعة التاريخية » – التكنيكيّة – إذ تسمع المؤرّخ صوتًا جديدًا في رواية تلك المخازي – الحركات التي انجرّ إليها جدودنا البله ، على اختلاف مذاهبهم – والصوت الجديد الذي عنيناه هو الصوت الدرزي الصحيح (...) وإذا صح القول ان هذا الصوت يستوي ، في هذا الميدان ، والصوت المسيحي الذي سبقه في رواية تلك المخازي بكل ما فيه وما له من حسنات وأخطاء ، فمن الحق أن يُقال أيضًا إن الصوتين كانا شاهدين ضعيفي الحجة ، كثيري التأثّر بالنعرة الدينية الساحرة ، لم يخدم أحدهما قومه بما قاله ، وإنما خدم غير قاصد أو قاصدًا : أعداء اللبنانيين .

هشاشة الموقع الذي سمّيناه مجتمع التعايش، يشير إلى وجود الموقع المذكور وإلى بدء القبول بزوال الطابع المسيحي عنه، أي بدء العمل لتجريد الدولة وفصلها. هذا العمل لا نجد عند يزبك غير مقدّماته.

إسماعيل والتوق إلى ما بعد الطوائف

عند عادل إسماعيل، يشهد الموقع الذي سمّيناه «مجتمع التعايش» مزيدًا من الرسوخ وتحوّلاً عما كان عليه عند يوسف ابراهيم يزبك. والحق أن عادل إسماعيل يشكّل حالة على حدة من زوايا عدّة. فهو أول مسلم سنّي يكرّس حياة علميّة برمّتها لتاريخ **جبل لبنان**. وهو يكتب بالفرنسيّة. وهو يعتمد زاوية في النظر إلى موضوعه مختلفة جدًا عن الزاوية الإلحاقيّة، التي يغلّبها الكتاب السنّة، تقليديًا، في تناولهم السياسة اللبنانية ويغلّبها أيضًا مؤرّخون سنّة تقليديون – من طراز فروخ والنقاش – بقدر ما يصرفون من العناية، وهو قليل، لتاريخ الجبل. أما إسماعيل فهو بمجرّد انكبابه على التاريخ المذكور، يعلن موقفًا جديدًا. وهو يتوصّل، دفعة واحدة، إلى تقديم أوسع رواية قدّمها لبناني لحقبة «الحركات» وأدقّها وأكثرها تعدّدًا في مستويات التعليل وتشابكًا بينها منذ جوبلان[٨٠]. لا ريب في ان روايته تفيد كثيرًا – بل أكثر مما تجوز الإفادة أحيانًا – من رواية جوبلان نفسها. ولكن هذا لا يحجب

«إن «الحركات» أو الفتن الدينية، في لبنان هي وقائع ثابتة لا نستطيع لسوء حظنا أن ننكر حدوثها. ولكن من الواجب الوطني، والإنساني، أن ندرسها على ضوء الأسباب الحقيقية التي ولدتها وضوء الدوافع الصحيحة التي نفخت في نارها.

«وليس من العلم في شيء، ولا من الحقيقة في شيء، أن نسردها على صعيدها الطائفي الذي يحك تعصب الجاهلين، وما أكثرهم في جميع طوائفنا!

«ولهذا، أو لبعضه كانت مهمة المؤرّخ اللبناني شاقة أكثر من مؤرّخي العالم كله! (...)

«قبل «الحركات» تعايش الدروز والنصارى قرنين.. وقد جاء النصارى إلى الشوف لاجئين من جور حكامهم أو أبناء دينهم، وكادحين. ولم يخفوا معتقدهم بل ساعدهم الدروز أحيانًا في بناء كنائسهم على القسم (...)

«إن «الحركات» لم تثرها في الأصل أحقاد مذهبية ومعتقدات دينية. وإنما أثارتها، في الواقع، مطامع استعمارية من الخارج، وعوامل اقتصادية واجتماعية من الداخل، وألبستها ثوبًا طائفيًا».

(...) [والكتاب] «قيم جدًا في نطاق التكنكة التاريخية يصح أن يزاد على المواد المفيدة في بناء التاريخ الصحيح، ولكنه لا يصح، وطنيًا، أن يعرض في المكتبات ليقرأه الجاهلون، وهم كثر...»

أوراق لبنانيّة، مجلة شهرية تعنى بتاريخ لبنان، يصدرها: يوسف ابراهيم يزبك، م ١ (١٩٥٥)، ج ٧، ص ٣٣٠ – ٣٣٢.

٨٠. نشير إلى الجزء الرابع من: ISMAIL: *Histoire du Liban, op. cit.*, 420 p.

أصالة الجهد الذي ينطوي عليه هذا الكتاب – وقد ظلّ مغمورًا نسبيًا – سواء على صعيد التقميش أم على صعيد المعالجة.

منذ مقدّمة دراسته يستعيد اسماعيل ذكر موقفه المنهجي الذي كان أعلنه في كتابه الأول عن فخر الدين، وهو الموقف «على المسافة نفسها من الموضوعيّة الجذرية التي عفا عليها الزمن ومن الذاتية الكليّة التي لا تعود، في عرفنا من التاريخ، ذاك هو المنهج الانتقائي الذي شئنا أن نلزمه خلال هذا العمل»[٨١]. والواقع أن لهذا الاختيار المنهجي ما يقابله في الرسم الذي يضعه المؤلّف للحقبة المروية أي في النقطة التي يختار الوقوف فيها حيال تلك الحقبة. فهو يشكّل لأول مرة، مع الموارنة والدروز، زوايا مثلث متساوي الأضلاع أو يكاد. هذا بينما كان جوبلان يظل على مقربة من الموقع الماروني، وكان يزبك يجهد في حجب الموقعين معًا (في حجب اختلافهما) فينبطح عليهما بطول قامته حتى لا يكاد يرى إلاّ هو.

ليس عادل إسماعيل بعيدًا عن «حداثة» جوبلان ولا عن «ديمقراطيته» الاجتماعية. على أن ذلك لا يظهر عنده في التبني المباشر لحركة الفلاحين (النصارى) إبان حقبة «الحركات» بل في تحفّظه إزاء سلوك فروع أخرى أهمها الإقطاعان الدرزي والمسيحي والاكليروس الماروني. فإن نظام شكيب أفندي مثلاً «الذي ثبّت حقوقيًا قواعد النظام الاقطاعي الدرزي (...) خطا به، مع ذلك، أول خطوة نحو انحطاطه وانحطاط الاقطاع المسيحي.

«وذلك أن تأسيس (...) مجلس مشكل من موظفين مسؤولين، يُعتبر مرحلة ذات أهميّة من مراحل تحديث المؤسسات الاجتماعية في البلاد. ولقد استطاع النظام البلدي الذي يكفل حقوق الفلاحين (...) أن يمدّ جذوره في البلاد برغم المحن القاسية التي تعيّن عليه أن يجتازها.

«(...) لكن السادة الإقطاعيين (...) بدأوا بعد رحيل شكيب أفندي يعيقون السير الطبيعي لهذه المؤسسة، وواصلوا الأخذ إزاء مسوديهم بسياستهم التقليدية الملأى بالمساوئ والمفاسد. أما القائمقامان وأعضاء المجلسين فلم تكن لهم أيّة سلطة فعلية على هؤلاء السادة»[٨٢].

على أن هذا العداء لاستبداد الإقطاع لا يجعل هذا الأخير، في عين المؤلّف شرًّا موحّدًا غير قابل للتحليل. بل إن الكتاب كله قائم على متابعة وئيدة لتشقّقات هذه القوة التاريخية

---

٨١. مم، ص ١٩ – ٢٠.
٨٢. مم، ص ٣٠١.

ولتحالفاتها وصراعاتها التي لا تخضع دائمًا لترسيمة مسبقة واحدة. لا حزبيّة ولا طبقيّة ولا طائفيّة. ولكن مهما يكن من أمر التحوّلات التي كانت تشهدها علاقات الاقطاع الداخليّة مع كل انعطاف، فإن يقظة هذا الاقطاع ومحاولاته الصمود بعد أن ضربه بشير والمصريون إنما هي «عمق المسألة الحقيقي»[٨٣] بعد ١٨٤٠. على هذا يقسم المؤلّف الحقبة كلها إلى ثلاث مراحل: الأولى (من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٢) هي مرحلة «نجاح فاقع لهذه الإقطاعية وقد عاد إليها الشباب» (تبدأ هذه المرحلة بطرد بشير الثاني وتنتهي بطرد عمر باشا مرورًا بطرد بشير الثالث)؛ والثانية (من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٥) هي مرحلة «إعادة الاقطاع فعليًا ثم قانونيًا» وبخاصة الإقطاع الدرزي، بحيث تحوّل الدروز إلى طائفة «مستقلة» «تكلّلها إدارة خاصة بها»؛ أما المرحلة الثالثة (من ١٨٤٥ إلى ١٨٦٠) فهي مرحلة انحطاط وتكلس ثم انطفاء حلّت بالسلطة الإقطاعية[٨٤]. نلمح هنا تلازمًا نسبيًا بين المصلحة الإقطاعيّة والمصلحة الدرزية. ولكن هذا لا يتحول عند اسماعيل إلى «قانون» يخترق الحقبة كلها. فهذه تبدأ بانتفاضة ١٨٤٠ التي كانت «قبل كل شيء أزمة اجتماعية ذات وجهين. فهي من جهة حركة شعبيّة ووطنيّة ونهضة ضد البؤس والقهر والظلم، وهي من جهة ثانية نتيجة محتمة ليقظة الأرستقراطية الدرزية والمارونية. فقد وجد السادة والفلاحون أنفسهم مهدّدين في مصالحهم ومتّحدين، بالتالي، أكثر من أي وقت مضى في مواجهة عدو مشترك»[٨٥] هكذا إذن! يرى الملتصق بالموقع المسيحي في انتفاضة ١٨٤٠ حركة مارونيّة قبل كل شيء كانت الكنيسة أكثر المؤسسات حضورًا فيها. ويرى الملازم للموقع الدرزي في الانتفاضة نفسها استمرارًا – ضوى إليه المسيحيون – للمقاومة التي واجه بها الدروز، في أوقات مختلفة، الاحتلال المصري. هذا بينما ينحو «الديمقراطيون» إلى إبراز التضامن الذي شدّ مختلف الطوائف عام ١٨٤٠، ويرون في الانتفاضة دليلاً على وحدة «شعبيّة» تتعدّى الانقسام الطائفي[٨٦].. في هذه الحالات كلها لا يميّز دور الإقطاع. وإنما يجري دمجه في «الشعب» أو

---

٨٣. مم، ص ٣٣.

٨٤. هذا التقسيم في: مم، ص ٣٤ – ٣٥.

٨٥. مم، ص ٤١.

٨٦. نشير على التوالي إلى مواقف توفيق توما وعبّاس أبو صالح ويوسف خطار الحلو (على سبيل المثال لا الحصر). يقول توما «إن الدروز والموارنة من كل مصاف العامة والأعيان تعالوا على أسباب الخلاف بينهم واتحدوا وشكّلوا جبهة مشتركة في وجه المصريين». TOUMA: *Paysans et institutions féodales..., op. cit.*, p. 168 بعد ذلك ينصبّ جهد المؤلّف على دور الموارنة، بدءًا بالإكليروس.. ولا يتابع الدور الدرزي إلاّ في المبادرات الدالة

تناسيه وتناسي « إقطاعيته » . وتدّخر الإشارة إلى دور خاص به للمناسبات التي يكون فيها هذا الدور موضع رفض المؤرّخ وسبيلاً أمامه إلى « تعليل » نكبة ما .. أما عادل إسماعيل فهو هنا ، برغم عدائه لقيم الاقطاع ، يسجّل حضور هذا الأخير – حضورًا مميزًا – في محطة « إيجابية » من محطات السياق . وذلك ان ثمة سياقًا : إذا كان الإقطاع الدرزي قد « استقلّ » بطائفته ودافع عن هذا الاستقلال (وعن انقسام الجبل ، بالتالي) عبر المذابح الطائفيّة ، فإن ذلك لم يكن ممكنًا لولا دوره في طرد الحكم الشهابي وقبل ذلك في مقاومة الاحتلال المصري (و١٨٤٠ لحظة ، هي الأخيرة ، من لحظات هذه المقاومة) . أي ان مقاومة الاستبداد البشيري والاحتلال الخديوي (وهي ما ينظر إليه « الديمقراطيون » و« الطائفيون » جميعًا على أنها « قيمة » إيجابيّة للشعب وللطائفة) لا تأنف أن تكون لحظة من سياق تشكّل المذابح الطائفية لحظات أخرى منه .. ويبقى برغم ذلك سياقًا واحدًا . هذا يعني منذ الآن أن عادل اسماعيل يحتلّ موقعًا يصعب ردّه إلى حالة من البساطة شبيهة بتلك التي يرتد إليها كل من المواقع الطائفيّة أو الموقع الذي قد تصح تسميته – بعد أن عايّناه عند يزبك – **بديمقراطية الإنكار**.

رأينا أسلوب اسماعيل في **ألاّ يكون** إقطاعيًا. وهذا يعني أنه يقف على البعد نفسه من الدروز .. وذلك بالنظر إلى التلازم (الذي لا يغيب عنه ولا تغيب عنه نسبيّته) بين الموقعين الإقطاعي والدرزي خلال الحقبة المدروسة . أي انه لا يستنكف عن محاكمة السلوك الدرزي (والحكم عليه) في مناسبات محدّدة .. ولكن موقع الدروز التاريخي ، في الحقبة كلها لا يفوت انتباهه . فيسعنا أن نرقب هذا الموقع ، بثباته النسبي ، مع المؤرّخ ، من مناسبة إلى أخرى ، وأن نرى منه ، بين ما نرى ، جانبًا رئيسًا هو جانب الدفاع عن الطائفة نفسها ،

على اتحاد الطوائف ولا يدرج هذا الدور في سياق المقاومة الدرزية للحكم المصري . أما عند عباس أبو صالح ، فإن الانتفاضة كلها (لا الدور الدرزي وحده) تدرج ، أو تكاد ، في المقاومة المذكورة . إذ هو يقدّم لها على الصورة التالية : « بيد أن بعض الدروز في لبنان لم يغفروا لمحمد علي دوره السابق في القضاء على زعمائهم كما لم ينسوا ما حاول أن يفعله ابراهيم باشا باخوانهم دروز جبل حوران ابتداءً بإهانة زعمائهم وانتهاء بمحاولة إبادتهم جوعًا وعطشًا. فبقيت نفوس هؤلاء مشحونة بالبغض والكراهية لحكم محمد علي وما سببه من مآسي (كذا) ومظالم في بلاد الشام. ولكنهم بقوا يتحيّنون فرصة أفضل للثورة على حكم العزيز من جديد ولكن بمؤازرة اخوانهم النصارى هذه المرة على الرغم من محاولات ابراهيم باشا السابقة لزرع بذور التفرقة الطائفية في صفوفهم . وقام النكديون الدروز بدور أساسي في تلك الثورة » .

أبو صالح (عباس) بالإشتراك مع مكارم (سامي) : **تاريخ الموحّدين الدروز السياسي في المشرق العربي** ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٢٦ ولا تختلف رواية أبي صالح للانتفاضة نفسها ، من حيث زاويتها ، عن هذا التقديم. أما رواية يوسف خطار الحلو « اللاطائفيّة » لأحداث ١٨٤٠ فسيأتي ذكرها بعد قليل.

المهدّدة بصفتها جماعة ذات بنية ، وذلك عبر الدفاع عن إقطاعها . هكذا لا يتردّد اسماعيل في التنديد مثلاً بهجمات الدروز على مسيحيي دير القمر وجزين وزحلة وعبيه وحاصبيا سنة ١٨٤٥ ، إذ يرى فيها « مهمّة مؤسفة مخجلة » استعان الدروز لتنفيذها « ببعض عناصر متطرّفة من السنّة والمتاولة ، مقيمة في منطقة الساحل وإقليم الخروب »[٨٧] . وهو يعود إلى اللهجة نفسها حين يصل إلى أحداث ١٨٦٠ ، فيجد هجمات الدروز إذ ذاك « مهمّة غير خليقة بتاريخهم الفروسي » استعانوا عليها « بأبناء دينهم من الحوارنة وبعناصر متطرّفة سنيّة ومتوالية وأرثوذكسية »[٨٨] . هذه اللهجة التقريعيّة لا تمنع المؤلف ، حين يمد بصره إلى الحقبة ، جملة ، من أن يسجّل صعوبة الوضع الذي كان الدروز يجدون أنفسهم فيه بعد عقود من الاضطهاد الشهابي لهم كان عقد الاحتلال المصري آخرها وأكثرها عنفاً . يسجّل المؤرّخ إذن انه « نحو سنة ١٨٤٠ لم يكن قد بقي في أيدي الأعيان الدروز ، من مقاطعات الشوف الأربع عشرة ، التي حكموها طيلة أجيال ، إلاّ مقاطعتان .. إذ كان الأمير قد ولّى على المقاطعات الاثنتي عشرة الباقية بعضًا من أقاربه أو حكامًا مسيحيين »[٨٩] . ثم ان المؤلف يضع في اعتباره ، في ما عدا وضع الدروز المرحلي ، دورهم التاريخي في تأسيس مجتمع « التعايش » .. إذ يسجّل بادئ بدء إن « التعايش والتداخل » بين طائفتي الدروز والموارنة « شجعها على الدوام تسامح أمراء الدروز وأعيانهم »[٩٠] . فلا يخفى عليه استنكاره للموقف الظرفي اندراج هذا الموقف في سياق مرحلي اندراجًا أتاح له أن يناقض سلوكًا بقي ثابتًا على مدى طويل .

أما موقف المؤلف من الأصل الداخلي المقابل (الموارنة) فيدل عليه ما رأيناه من ولائه للحداثة . وهو موقف « قرب » فعلي ينمّ عن رابطة أوثق من تلك التي يعبّر عنها موقف « التفهّم » حيال الدروز . فعلى الضفة « الشعبيّة » التي رسمت خط المرحلة العميق يقف المسيحيون . إذ ان فلاّحيهم يحملون راية العدالة ضد هذا الإقطاع المعادي لكل تحديث . حتى ان أسعد باشا . والي صيدا ، كان يرى قضية المسيحيين عادلة سنة ١٨٤٣ . ولكن لم يكن يرى نفسه قادرًا على إقرار مطالبهم « بدافع من عدالتها فحسب »[٩١] . وكان وكلاء الفلاحين ، في مجلس القائمقاميتين مع مسح الأراضي ثم مع إحصاء السكان حوالى سنة

٨٧. اسماعيل : مم ، ص ٢٧٠ – ٢٧١ .
٨٨. مم ، ص ٣٣٦ .
٨٩. مم ، ص ١٢٨ – ١٢٩ .
٩٠. مم ، ص ٩ – ١٠ .
٩١. مم ، ص ٢٤٠ .

١٨٤٨ . ولكن عداء الاقطاع ، الدرزي بخاصة ، وصديقيه القنصلين البريطاني والروسي ، حكم بالخيبة على هذين الإجراءين[٩٢] . أخيرًا كانت ثورة ١٨٥٩ تتويج الآثار التي خلفها تيار التحديث . والمؤلف يقدّم صياغة لتعليل هذه الثورة من جانب الفلاّحين ولتطور المطالب التي طرحها هؤلاء ، تكاد تكون صياغة داخليّة . « (...) كان الفلاّحون قد اكتفوا أول الأمر بطلب إصلاحات اجتماعية لتحسين وضعهم البائس . واقتصرت الإصلاحات المذكورة على طريقة جباية الميري وعلى إلغاء بعض الحقوق والعوائد الإقطاعية وبخاصّة السخرة والضرب والهدايا المختلفة الأشكال .

« ولكن شكاواهم لم تلق صدى عند المشايخ الحريصين على سلطتهم وامتيازاتهم . فقد أعمى هؤلاء غرورهم وقوتهم الوهميّة ، فرفضوا كل تنازل (...) وانطلقت حركة التحرير ابتداءً من سنة ١٨٥٨ لتعمّ كل طبقات السكان[٩٣] .

بعد هذا التشخيص للمرحلة الأولى من الحركة وبعد التشديد على مسؤولية الإقطاع عن التحول في موقف الفلاّحين ، يواصل إسماعيل جهده للبقاء في « تيار » الوجدان الفلاّحي - إن جازت هذه العبارة البرغونيّة - فيكتب :

« وكانت مطالبهم الإجتماعيّة قد أخذت تكتسب مزيدًا من الدقة ، فلم تعد المسألة في نظرهم مجرد إلغاء السخرة وبعض الحقوق الإقطاعيّة ، بل طلبوا حقوقاً سياسية . إذ لما كان ينبغي إلغاء الامتيازات الطبقية ، فإنهم أخذوا يطلبون أن يتنحّى المشايخ عن حياة البلاد السياسيّة لعجزهم عن تسييرها في خط العدالة والإنصاف . كان الفلاّحون يريدون المشاركة ، مشاركة فعلية ، في تسيير شؤون البلاد .

« مشكلة أخرى شغلت الطبقات الفلاّحية طويلاً : وهي مشكلة الوصول إلى توزيع أكثر إنصافاً للملكية العقارية . إذ لم يكن الفلاحون يملكون الأرض ، التي يزرعونها ولا البيوت التي يسكنون فيها (...) »[٩٤] وكانت حصة الفلاح « لا تصل في كثير من الأحيان إلى ١٠ ٪ من منتجاته ، بينما كانت أعباؤه العائلية تزداد ثقلاً (...) »[٩٥] . ولكن غرض هذا العطف لا يعدو ، عند إسماعيل ، مضمون حركة الفلاحين . في ما عدا ذلك يجد المؤرّخ نفسه أكثر حريّة في محاكمة القيادات المارونيّة من جوبلان . فإن هذا الأخير أسير السجال مع

٩٢. مم، ص ٣٠٣ - ٣٠٧.
٩٣. مم، ص ٣٢١.
٩٤. مم، ص ٣٢١ - ٣٢٢.
٩٥. مم، ص ٣٢٢.

« الغريب » ، وهو مسوق إلى التشبّث بطرف من طائفته ، في الأقل ، يركن إليه . أما المؤرّخ المسلم فهو يرسم في مواجهة التضامن الدرزي ، لوحة التفتّت المسيحي[٩٦] . وما كان تسجيل هذه الواقعة ، التي يستعيدها أكثر المؤرّخين ، ليستوقفنا ، لولا أن المؤلّف يبقى خارج أي صف من صفوف القيادات المنقسمة وبخاصة خارج الصف الأكثر تمثيلاً لهويّة الطائفة : الكنيسة (التي يقف على أرضها جوبلان) . في صدد حركة كسروان ، مثلاً ، يسجّل المؤلف أن « قضيّة الفلاحين كسبت (...) قوة جديدة بفضل المجابهة التي كان طرفاها ، لمدة طويلة ، الإكليروس وقادة الإقطاع المسيحي »[٩٧] . على أنه لا يمنح الكنيسة دورًا داخليًا أو عضويًا في قيادة حركة الفلاحين.. بل تبدو الصلة بينهما ، عنده ، صلة لقاء وتحالف ، يحتفظ فيها كل فرع بخطته الخاصة . فهو يعزو تدخّل الإكليروس في سياسة الجبل بعد ١٨٤٠ (وقد كان عازفًا عن تعاطيها ، على الجملة ، قبل هذا التاريخ) إلى ضعف القائمقام المسيحي عن مواجهة « تعديات العثمانيين والدروز على نصارى المقاطعات المختلطة »[٩٨] .. ثم يشير إلى ازدياد نفوذ الإكليروس وثروته مع تحوّل هذا التدخل إلى دور اعترف به العثمانيون[٩٩] . على ان « الشقاق بين الأميرين بشير أحمد وبشير عساف وانتفاضة الفلاحين ، واضمحلال هيبة رؤساء الإقطاع وسلطتهم » لم تعد كلها أن « دغدغت توهّم الإكليروس ان في وسعه أن يضع يده على حكم الجبل . (...) »[١٠٠] . هذا الموقع « المنفصل » الذي يجعله اسماعيل للإكليروس يتيح له تسجيل « الحذر المتبادل »[١٠١] بين الإكليروس والفلاّحين عشيّة ١٨٦٠ ويتيح له أيضًا الخلوص إلى رواية قاسية للحملة التي نظّمها الإكليروس ومؤيّدو يوسف كرم لمصلحة هذا الأخير سنة ١٨٦٠ . فعند إسماعيل ان « هذه المهزلة التي قام ببطولتها كرم وأخرجها بمهارة أنصاره المتحمّسون في فرنسا ولدى الفاتيكان لا تستحق الانتباه الذي أُعطي لها . كان كرم مرشحًا لقائمقامية النصارى . وكان من مصلحته أن يكسب رضا الباشا [فؤاد] »[١٠٢] . وانفصال المؤرّخ (الذي يقف في الوجهة التاريخية لحركة الفلاّحين الموارنة) عن قيادة الموارنة الطائفية بفرعها الإكليركي (بعد فرعها الإقطاعي) لا يقتصر على

---

٩٦. مم ، ص ١٣٧ – ١٣٩ .
٩٧. مم ، ص ٣٢٤ .
٩٨. مم ، ص م .
٩٩. مم ، ص م .
١٠٠. مم ، ص م .
١٠١. مم ، ص ٣٢٨ .
١٠٢. مم ، ص ٣٣٨ .

هذه المدة الأخيرة من الحقبة المدروسة. بل هو يسجّل مثلاً على البطريرك يوسف حبيش موقفه عام ١٨٤١: مواصلته دعم بشير الثالث ورفضه ترشيح سلمان شهاب (المسلم الذي ارتضاه الدروز وقنصل فرنسا) ثم حيدر أبي اللمع للحلول محلّ بشير. ولا نقصد بـ«التسجيل» مجرد الإشارة طبعًا. فإن إسماعيل يجهد في جلاء أفق الموقف ويقيسه على حجم صاحبه. يكتب: «هكذا ارتكب الحبر الكبير خطأ في التقدير ترتّبت عليه لاحقًا آثار خطيرة حاسمة في حقل العلاقات بين الطائفتين الدرزية والمارونيّة. وذلك أن البطريرك كان يمسك بين يديه بالسلطة الحقيقية في الجبل. كان نفوذه واقعًا لا جدال فيه سواء بين الموارنة أو بين الدروز. وكان يجسّم بشخصيته القويّة اتحاد الطائفتين ويتدخّل بفاعلية في شؤون البلاد الداخلية جميعها»، الخ[١٠٣].

لا مبرّر للإطالة بعد هذا في موقف اسماعيل من أصول الخارج. فإن وضع الثقل الأكبر من مسؤولية «الحركات» على عاتق هذه «الأرستقراطية المشاكسة، المتشبّثة بتقاليدها المعمّرة»[١٠٤] يستتبع موقفًا بعينه من الأصل الخارجي المجانس للإقطاع: وهو الدولة العثمانية. هذا الموقف منشور في طول الكتاب وعرضه. فإن الإدارة التركية هي، عند المؤلف، «أروع مدرسة للفساد في العالم الحديث»[١٠٥]. والفساد العثماني هو الذي جعل اللبنانيين حذرين من السلطة، حتى صار القناصل الأوروبيون «مستشارين وسندًا وأوصياء»[١٠٦] تركن إليهم الطوائف اللبنانية. وإذ يذكر اسماعيل رفض العثمانيين مشروع عودة بشير الثاني إلى حكم الجبل مع كاخية درزي سنة ١٨٤٤ وتبريرهم هذا الرفض بـ«الشدّة» التي اتسمت بها إدارة الأمير المعزول، بحيث ان إعادته «تكون عملاً معاديًا للإنسانية»، يردّ هذا التبرير قائلاً: «نرى مفيدًا، من جهتنا، أن نشير، بهذا الصدد إلى سياسة الإبادة التي مارسها حيال سكان سورية باشوات صيدا ودمشق وعكا (...)»[١٠٧] ثم يضيف: «إن الفكرة الرئيسة (...) كانت إنهاء استقلال الجبل وامتيازاته مجسّدة بإمارة هؤلاء الأمراء الوراثية»[١٠٨].. أخيرًا لا يفوّت المؤلف، حين يصل إلى ١٨٦٠، فرصة التشديد على مسؤولية

---

١٠٣. مم، ص ١١٥ – ١١٦.
١٠٤. مم، ص ٣٧٧.
١٠٥. مم، ص ١٥.
١٠٦. مم، ص ١٤٦.
١٠٧. مم، ص ٢٦٠ هـ ٢.
١٠٨. مم، ص ٢٦١.

الوالي خورشيد باشا في المجازر وعلى تسويف عالي باشا، «بحسب العوائد التركية»[١٠٩] في اتخاذ التدابير التي طلبها السفراء الأوروبيون في اسطنبول، وعلى «انحياز العسكر العثماني المعيب» إلى جانب الدروز ورغبة قادته «في الإثراء من الفساد والنهب»[١١٠]. هكذا يُستعاد الارتباط الذي لحظناه عند جوبلان، وهو الذي يحقّقه خيط رئيس يمرّ، دون نكران التفاوت، من الدروز إلى الإقطاع إلى الدولة العثمانيّة. ولكن الخيط المذكور لا يصل بإسماعيل إلى حيث كان الربط الثنائي بين الإقطاع والعثمانيين قد وصل بيزبك. فـ«الحركات» عند اسماعيل، أو «طائفيتها» ليست **أولاً** من عمل الخارج.. بل إن هذا المؤرّخ يمتنع عن «توحيد» الطرف العثماني توحيدًا نهائيًا و«تجميده» في إطار لا يدع مكانًا للانحراف الجزئي.. يصرّ المؤلّف مثلاً على إنصاف «استقامة» كل من أسعد باشا وخليل باشا و«اعتدالهما» و«ملاينتهما»[١١١] في معالجة مشكلة المقاطعات المختلطة. ويشدّد على ان السفير الإنكليزي سعى، بالضغط على الباب العالي، إلى نقل أسعد باشا، المتعاطف مع النصارى[١١٢].. فخلفه، في نيسان ١٨٤٥، وجيهي باشا المعادي «لأي تفاهم بين الدروز والمسيحيين»[١١٣]. إلخ..

أما الأصل الخارجي الذي يقابل الدولة العثمانية (أوروبا) فهو عند إسماعيل أصلان رئيسان: بريطانيا العظمى وفرنسا. والمؤلف يبرز، دون تحفّظ، وصاية إنكلترا، عبر قنصلها النشيط في بيروت روزجي وبعده مور ثم دوفران.. على السياسة العثمانية في جبل لبنان وعلى الدروز. ولكن هذه الوصاية لا تظهر غالبًا في صورة التحريض، بل في صورة التغطية والحماية. دعم الإنكليز مثلاً رفض الدروز الذين رفضوا أن يعوّضوا النصارى ما خسروه من جراء الحركة الأولى، ما لم يسلّم هؤلاء بإمرتهم في المقاطعات المختلطة. وقدّم روز اجتماع المختارة، الذي مهّد لاستئناف القتال الأهلي سنة ١٨٤٥ على أنه اجتماع لتسوية أمور مالية عالقة بين الأعيان الدروز. وسهّل اللورد دوفران خطّة فؤاد باشا الذي كان يريد التخفيف من مسؤولية الدروز في مذابح ١٨٦٠ الخ.. أما فرنسا فهي تقف على الضفة المقابلة. وتنطوي رواية المؤلّف على تماه عميق وإياها، بقدر ما تنطوي على تبنٍّ للموقف الماروني ولقيم «الحداثة» و«الديمقراطية» التي تُنسب إليه. لكن هذا التماهي لا يحول – على العكس مما هي

---

١٠٩. مم، ص ٣٤٢.
١١٠. مم، ص ٣٤٠.
١١١. مم، ص ٢٥٢، هـ ١.
١١٢. مم، ص ٢٤٧.
١١٣. مم، ص ٢٥٦.

الحال عند جوبلان – دون محاكمة صارمة لبعض المواقف الظرفيّة التي اتّخذتها فرنسا ممثّلة بقناصلها. يسجّل المؤرّخ على جميع القناصل الأوروبيين «الذين كان كلٌّ منهم يريد الاستئثار بالنفوذ في البلاد»[١١٤] تشجيعهم تفتّت الجبل السياسي باستدراجهم ولاء الأعيان والمراجع الطائفيّة وبتنافسهم عليه ابتداءً من ١٨٤٠. ويسجّل، على وجه التحديد، ان المزايدة بين روز والقنصل الفرنسي بوجاد سنة ١٨٤٥ «لم يكن من شأنها تهدئة الخواطر وإرساء سلام قابل للصمود في الجبل. فظلّت البلاد نهبًا للحرب الأهليّة»[١١٥] حتى وصول شكيب أفندي... كان عدد المصالح وعدد الأطراف النافذة أكبر من أن تحتمله آنذاك «مقدونية الصغيرة التي كانها لبنان»[١١٦]. إلخ.. في هذا كله نلمس إصرارًا على «الإنصاف» لا يغلبه اتخاذ المؤرّخ موقعًا في المجابهة. فيبدو انتماء المؤرّخ انتماءً إلى قيمة لا إلى جماعة. أو انه، في الأقل، يبدو منطويًا على هذا الطموح..

أما الصورة التي تجمل، عند إسماعيل، ماجريات الحقبة فهي لا تختلف كثيرًا، في الظاهر، عن تلك التي صادفناها في رواية جوبلان. فأحداث الحقبة المدروسة كسرت «لأسباب سياسيّة واقتصادية واجتماعية» تراث «التعايش والتداخل»[١١٧] بين الدروز والموارنة. ولم تكن «مأساة لبنان الحقيقية ناشئة (...) عن تنوّع طوائفه الدينية والتعارض بينها، وهي التي عاشت فيه طيلة قرون»[١١٨]، بل إن المسؤولية الكبرى فيها تقع، كما سبق القول، على عاتق الإقطاع والتنافر ما بين مصالحه وأماني السكان. «هذا التنافر غذّته باستمرار سياسة اسطنبول المتعرّجة الضعيفة وغذاه أيضًا تغاير مصالح الدول الغربيّة في سورية»[١١٩]. وقد كان هدف الجهد العثماني «إنهاك السكان بحيث ينقادون إلى المطالبة بعامل مباشر للباب العالي»، جريًا مع سياسة المركزية العثمانية[١٢٠].. إلى هنا ما نزال في خط

---

١١٤. مم، ص ٣١٠.
١١٥. مم، ص ٢٧٦.
١١٦. مم، ص ٢٦٧.
١١٧. مم، ص ١٠ – ١١.
١١٨. مم، ص ٣٧٧.
١١٩. مم، ص م.
١٢٠. مم، ص ٣٧٨. لا يخطر لعادل إسماعيل أن «يغرق» هذه السياسة العثمانيّة في الإسلام العثماني.. وذلك ان هذا السنّي الهابط من إقليم الخروب – إحدى مناطق الجبل – يحمل – دون أن يكون في الأمر أية حتمية – شعور المنتمي إلى أقلية في الجبل، لا شعور المنتمي إلى أكثرية في المشرق.. وقد سألناه، في مقابلة شخصية، عن حقيقة الدور الذي لعبه هذا الانتماء في حمله تاريخ الجبل على محمل الجد – كغرض للبحث – وفي موقفه من هذا

جوبلان، بل في خط يزبك أيضًا. على أن هذا الجري، من جانب إسماعيل، مع منطق الصورة العامة المعهودة، لم يحل، كما رأينا، دون تحفّظ المؤرّخ في مواجهته لهذا الطرف أو ذاك أو في انتمائه إليه. إن افتراض الانقسام في الجبل ما بين الإقطاع من ناحية والسكان من ناحية يظل بعيدًا جدًا عن تشكيل صورة ثابتة، تنتظم عناصر **الرواية** التاريخية نفسها التي يصوغها إسماعيل. أي ان هذا الافتراض يبقى في حالة الافتراض النظري.. هذا بينما تدور أحداث الرواية ما بين الأصول الطائفيّة وفروعها وما جانسها من أصول الخارج. هذه المسافة بين تحقّق الصورة العامّة في التفسير النظري وتحقّقها في الرواية التاريخيّة قد لا تبعدنا كثيرًا عن جوبلان.. وهي الأثر المستمر لـ«خجل الطوائف» عند إسماعيل. على أنها تبعدنا بالتأكيد عن يزبك الذي يشذّب عناصر من النصوص التي ينشر أو ينفخ عناصر في وجه أخرى لـ«يحقّق» غلبة افتراضه النظري (أصالة الصراع الطبقي وافتعال الصراع الطائفي) في رواية تاريخيّة.

يستكمل موقع التعايش الذي ينطق منه إسماعيل خصوصيّته بسمة أخرى.. وذلك أن «تحفظ» المؤرّخ على المواقع المختلفة في روايته لا ينفي إن لم يفد وجود موقع **آخر** أو إمكان وجوده. وهذا ما يفيده تحفّظ اسماعيل.. ففيه إشارة دائمة إلى موقع فارغ بعد ١٨٤٠، لا يملأه أي من أصول الداخل ولا من فروعه. فالموارنة طائفة أي جزء من الجبل، فلا يمكن للمؤرّخ (المسلم)، مهما بلغ من تعاطفه مع قيم موقعهم، أن يرى فيهم مجتمع الجبل. والفلاحون، من مختلف الطوائف، ليسوا في أي وقت من أوقات الحقبة المدروسة، وحدة متحقّقة، أي موقعًا عامًا تصح منه رواية **ما جرى** فعلاً (لا ما كان يمكن أن يجري).. في غياب هذا الموقع العام يردّد المؤلّف عبارة تفصح على وجه التحديد عن الغياب المذكور. يقول إن الجبل كان، منذ رحيل ابراهيم باشا «متروكًا لحاله»[121].. أي لقواه الجزئية المتصارعة التي لا تملك أيّة قوّة منها النطق باسم وحدته. ورغم أن إسماعيل لا يخص سياسة بشير الثاني بأي مديح مباشر، بل يذكر، على العكس من ذلك «قمعه الأعمى»[122]

التاريخ.. فأكّد هذا الدور، مضيفًا ان سنّة اقليم الخروب «لم يضطهدوا».. لم ندرك أهميّة هذه الإشارة فورًا – ولكننا – إذ ننظر الآن في نصوص عادل إسماعيل – نفهم ان «عدم الاضطهاد» هذا قد يكون له دور ما في غياب موقف الإلحاق أو الاحتواء الذي يتخذه مؤرّخو الإسلام الحاكم وفي غياب موقف الانفراد المتوتر الذي يتخذه مؤرّخو الأقليّة المهدّدة (الموارنة بخاصة).

١٢١. مم، ص ٢٦٨ وص ٣١٠.

١٢٢. مم، ص ٦٩.

لانتفاضة ١٨٤٠ ، (بعد أن يذكر بين أسبابها سحقه خصومه الإقطاعيين «من جميع الطوائف»[١٢٣]) ، ورغم أنه يذكر أيضًا محاباة بشير المسيحيين واستخدامه الموارنة ضد الدروز أيام الاحتلال المصري بين أسباب الحركة الدرزية ضد خلفه بشير الثالث ، فإنه يؤثر مشروع القنصل الفرنسي والبطريرك (عودة بشير الثاني مع كاخية درزي) على سائر المشاريع التي طُرحت حين أخذت تظهر عورات نظام القائمقاميتين. وهو يثور لهذه المناسبة ، كما ذكرنا ، في وجه التذكير العثماني بقسوة الأمير. أهم من ذلك ان المؤرّخ يجول ببصره في الحقبة المدروسة كلها ، فيراها «مرحلة من عدم الأمان ومن الصراعات الأخوية الدامية بين مختلف الطوائف اللبنانية. وذلك أن التناقضات العرقية والمصلحية والدينية التي كان يكبحها حزم الأمير بشير انفجرت بعنف تحت حكم خلفه الضعيف»[١٢٤].. هذا الموقع الذي لا يجد فيه المؤلف سوى الضعف أو الخواء هو موقع رغبته. أي انه يفتقد وظيفة السلطة العامة في امتلائها. وهي عنده وظيفة كبح لـ«الخاص» (الإقطاعي أو الطائفي) باسم «وحدة» تقع خارجه. هكذا يرهص نص إسماعيل بنموذج «للديمقراطية» تستغرقه «الوحدة» المجرّدة عن التعيّنات التاريخيّة للأفراد والجماعات. فليست ترسيمة هذا النموذج بروز التنوّع وتفتّق المختلف. بل هو أولاً يرد على استحالة التنوّع إلى تمزّق والاختلاف إلى حرب. أما ردّه فهو الرغبة في عزل السلطة عن التعيّنات الاجتماعية القائمة ، أي الرغبة في تسوير مكان للسياسة. على أن هذه الرغبة مضطرة إلى المساومة. فـ«الحداثة» التي تحاول التقدّم في نص اسماعيل حاملة في ركابها الديمقراطية ، بل مؤسسة السياسة ، تدفع من طريقها الإقطاع (أو تجهد في دفعه) ولكنها لا تحسن أن توحّد لنفسها طبقة على صعيد الجبل كله (طبقة تدعي النطق باسم وحدة أرضه) بل هي تبقى «حداثة» طائفة. ويبقى منطق الرواية التاريخيّة عند هذا المؤرّخ ، برغم الرغبة في السياسة ، منطق «تعايش» بين الطوائف. وذلك ان هذه الطوائف تظل عنده شخصيات لا فكاك منها للرواية ، سواء في الواقع المروي أم في رغبة المؤلف.

---

١٢٣. مم، ص ٤٣.

١٢٤. مم، ص ١٠٥ – ١٠٦. يبدو هذا التقدير أكثر مرونة من الصورة «الطبقويّة» التي خرجنا بها أعلاه من نص إسماعيل. ولكن هذا المؤرّخ، كما أشرنا أيضًا، ليس من المتعصّبين لترسيماتهم.

توما ودوام الارهاصات

ليس موقع التعايش الذي لاحظنا ترسخ الحرص على احتلاله من جوبلان إلى يزبك إلى إسماعيل موقعًا يضطرد رسوخه بحيث لا يبقى ثمة مجال، كلما اقتربنا من الساعة التي نحن فيها، للنكوص عنه. بل إننا نراه يختلّ بعد ثلاثة عشر عامًا من صدور كتاب اسماعيل (صدر سنة ١٩٥٨) ويرتد إلى دون ما كان عليه مع جوبلان (سنة ١٩٠٨). لحظنا هذا الاختلال في تقديم توفيق توما سنة ١٩٧١ هذه الحقبة نفسها من تاريخ لبنان: حقبة «الحركات»[١٢٥]. ولا يُستفاد هذا النكوص من مجرّد تطامن المؤرّخ المذكور في الموقع الماروني. فقد رأينا المؤرّخين الثلاثة الذين عرضنا رواياتهم حتى الآن (وأحدهم مسلم سني) لا يكادون يغادرون هذا الموقع نفسه. وإنما نشير إلى مغادرة توما منطق «الموقع» أصلاً وارتداده إلى منطق الهويّة (دون أن يعني هذا ان الروايات التي سبق استعراضها براء من ملازمة الهويات). يظهر هذا الارتداد من تغيّر المحور الذي ينتظم أحداث هذه الحقبة، في رواية توما، بل جملة الأحقاب التي يعرضها كتابه ويصف أنظمتها.. إذ على الرغم من الطابع «الاجتماعي» الذي يحاول أن يفرضه على القارئ عنوان الكتاب وبعض ما يرسمه (في مجلده الثاني بخاصة) من ملامح وضعيّة لمؤسسات المجتمع الجبلي وتنظيمه، يظل محور الكتاب أيدلوجيًا. فإنما هو مكرّس ليقدّم سلسلة من «التشخيصات» — بعضها صور شخصيات وبعضها صور مؤسسات وبعضها صور «أحداث» — لـ«فرادة» الجبل اللبناني. تؤكّد هذه «الفرادة» في إرادة الشخصيات وفي نمط تنظيم المؤسسات وأسلوب عملها وفي مقاصد الفئات اللبنانية الضالعة في حدث ما. أما الآخر الذي تشهر في وجهه هذه الفرادة فصورته جامدة بقدر ما هي إجمالية. حتى انها ترتدّ في الغالب إلى ملمح واحد: فساد التركي ولؤمه، تحمّل المصري، في خنوع، جور السلطة، استواء المناطق العثمانية «الأخرى» في فقدان ما يوازي «الداخل» اللبناني (أي هذا الحيّز من الانطواء على الذات، الكافي لحمل هويّة خاصة تتحدّى رتابة المدى العثماني الإجمالية).

---

١٢٥. TOUMA (Toufic): *Paysans et institutions féodales..., op. cit.*
تدل حالة توما، مرة أخرى، لا على عقم النظرة «التطورية» إلى أيدلوجيّات التاريخ اللبناني، قطعًا، ولكن، في الأقل، على حدود فعاليتها التحليلية. لا نملك القول مثلاً ان المؤرّخين الموارنة «تقدّموا» بين أوائل القرن ووقتنا هذا من وجهة نظر الطائفة إلى وجهة نظر الدولة. فما زال في وسع توما — ولا نذكر بطرس ضو — أن يكون اليوم أكثر ركونًا في مارونيّته مما كان عليه المطران يوسف دريان (مات سنة ١٩٢٠).

ما ينتظم أحداث الحقبة، عند توما، ليس إذن تنامي حركة الفلاحين الديمقراطية التي لم تكن جولات القتال الأهلي إلاّ تحويرًا (يسأل عنه زعماء الإقطاع وسادتهم الأجانب، العثمانيون بخاصة) للتناقض الطبقي الذي عبّرت عنه. وإنما ينتظمها جهد الدفاع (الذي حمله الموارنة أولاً) عن تجلّيات الهويّة اللبنانية المستقلة في عمل مؤسسات المجتمع وسلطته وفي تنظيمها. يجري هذا الدفاع في مواجهة القوّة العاملة بتصميم على تمهيد «النتوء» اللبناني، وهي الدولة العثمانيّة، وفي مواجهة القوى الداخليّة المماثلة لها (أي الدروز أولاً). على أن المواجهة مع الدروز تحظى، في تقطيع الحقبة، عند توما، واختيار مدارات اللوحات باهتمام أقل من ذاك الذي يحظى به إبراز «الفرادة» في وجه المحيط و«الاستقلال» في وجه السلطة الغريبة. فها هنا يتخذ تنظيم المجتمع الخاص دليلاً على ثبات الهويّة المستقلة يكمله ويتوّجه - في حقبة «الحركات» وبعدها - رفض السلطة الأجنبية.. وقد كان يكمله ويتوّجه قبلها الاستقلال السياسي - الراهن أو المرغوب فيه - أثناء فترات بعينها من عهد الإمارة.

لا نقول ان التفسير «الديمقراطي» أو التفسير بالنزعة إلى «الحداثة» لماجريات الحقبة هذه يغيب من كتاب توما. فهو يقول مثلاً ان عصابات الشبان التي تشكّلت من موارنة القائمقاميّة الجنوبيّة، منذ مطلع عهد القائمقاميتين، «لم تكن تهدّد النظام والأمن فقط، بل كانت تعرّض أيضًا قواعد النظام الإقطاعي الممثّل بالسادة الدروز»[126]. ثم انه يفسّر الهجمات الدرزية على نصارى الجنوب في ربيع ١٨٤٥ بما يلي: «بدا أن الهدف الرئيسي من العمليات، كما في ١٨٤١ - ١٨٤٢، تحرير المنطقة التي كان يقطنها الدروز، دون سواهم، في الماضي (...) ويكون الإقطاعيون الدروز، في السياق نفسه، قد جنّبوا أمتهم خميرة الأفكار التحرّرية التي كانت تفعل في صفوف الموارنة، ويكونون قد أفلحوا في خنق بذور صراع الطبقات الذي كان يهدّد امتيازاتهم وأملاكهم العقارية سوية»[127]. أخيرًا يقدّم توما في صورة عرفناها عند يزبك مثلاً، طبيعة العلاقة التي أتاحت العبور من «ثورة» كسروان سنة ١٨٥٩ إلى «فتنة» ١٨٦٠ الأهليّة، فيقول إن أحزاب الدروز الثلاثة اتحدت آنذاك يحفزها «رد فعل دفاعي»[128] على أحداث كسروان. ويضيف ان الفئتين العليا والوسطى من الاكليروس أدركتا أيضًا «ان التغيير لا يتم لحساب الإكليروس وحده وان

١٢٦. توما، مم، ص ٢٣٨.
١٢٧. مم، ص ٢٣٩.
١٢٨. مم، ص ٢٨١.

الوضع أخذ يفلت من يديه» بل هو قد ينقلب عليه «فتنمو فكرة استيلاء العامة على أرزاقه الشاسعة، جملة، في خواطر رعيته، المستغرقة آنذاك في أزمتها التحررية».

«عليه - يضيف توما - التقت الكنيسة والإقطاعيون النصارى، دونما تنسيق طبعًا، أعيان الدروز في البحث عن وسيلة فعّالة تنحرف بهذه المسيرة المخيفة التي انخرطت فيها القوى الشعبية الناهضة، عن السبيل المفضي إلى ثورة «فرنسية» الطراز».

ثم يختم متعجّبًا: «كان لقاءً غريبًا، في ذلك التاريخ، بين مصالح الفئات المختلفة من هرم السلطات المحلي (الذي كان يريد بأي ثمن إخراج سلوك الفلاّحين عن جادته) وبين موجة الهوس الإسلاميّة والأهداف التركية التي كان يعرقلها وجود هؤلاء اللبنانيين الذين جمعوا إلى الكفر العمل لبذر الشقاق في الدولة»[١٢٩]. ولا ينسى توما، في موضع آخر، أن يذكر أثر التعليم في الإفضاء بأفكار التحرّر إلى كسروان[١٣٠] ولا التنويه مرارًا في المقابل باستقرار بنية المراتب الدرزية و«إدارة الدروز ظهورهم للتاريخ» سالكين في ذلك «مسلك انسحاب عفوي وطبيعي بقدر ازدهار النبات الإقليمي»[١٣١].

ولكن هذا كله ليس الخيط الذي ينظم فيه توما أحداث الحقبة ليدرجها في التاريخ الذي يكتبه لمجتمع لبنان الحديث. بل إنه حين يغادر «حالة المواجهة» مع الدروز لينكبّ بشيء من التبسط على الداخل الماروني - وبخاصة على كسروان الذي يفترض أن الموجة التحرّرية نبغت منه وبلغت أوجها فيه - يتحفّظ تحفّظًا بالغًا حيال ما ينسب من اتساع إلى الموجة المذكورة. فهو، وإن كان يؤكّد وجود دوافع التمرّد في الوسط الفلاحي، يميل إلى تغليب الأدوار المباشرة، السياسيّة، في تعليله الحركة برمتها. فلا تعود هذه الأخيرة، في صورتها الإجماليّة، بعيدة عن أن تكون اضطرابًا ظرفيًا أفضت إليه جهود أناس لا يكنّ لهم المؤلّف أيّة محبّة: خورشيد باشا، والي مذابح الستين، وقنصل فرنسا الكونت بنتيفوغليو «وهو الأكثر فسادًا والأكثر تفاهة بين قناصل فرنسا الذين عرفتهم المدن اللبنانية»[١٣٢] وقائمقام

---

١٢٩. مم، ص م.

١٣٠. مم، ص ٢٤٩.

١٣١. مم، ص ٨٣.

١٣٢. مم، ص ٢٦٠. لا ننسَ ان يوسف كرم الذي يستحوذ على قلب المؤلّف هو الذي «أنهى» عام ١٨٦١ جمهورية شاهين، مباركًا من البطريرك ومن فؤاد باشا. ولم نعثر على ما يكفي لدمغ الكونت بنتيفوليو بفساد وتفاهة استثنائيين سوى ضعف مودته ليوسف كرم. ويرى عادل إسماعيل مثلاً بعض وقائع العلاقة بين الرجلين في مم، ج ٤، ص ٣٣٧ - ٣٤٠. كذلك يظهر من تقارير بنتيفوليو نفسه ان «ثورة» كسروان سبقته ولم يكن أحد مدبّريها - كما يرى توما (مم، ص م) - لا هو ولا خورشيد باشا، وذلك أيًا يكن موقفها **اللاحق** منها. را. مثلاً تقريره المؤرّخ

النصارى ، الخاضع لحماية هذين ، بشير أحمد أبي اللمع . أي ان توما يميل إلى التشديد على الأدوار التي يجهد يزبك ، وهو ينشر العقيق في إخفائها ، حرصًا منه على إبقاء « الجمهورية » الكسروانيّة ، ثمرة للنضال الشعبي ، منزّهة ، بقدر الإمكان ، عن أن تكون ثمرة الإرادة الأجنبية ودسائس عملائها . أما دور الإكليروس فيخفّف هو الآخر من وزن المبادرة الفلاّحيّة . وذلك أن حقوق المشايخ كانت ، في ترجيح توما ، « تدرج في مفاهيم وتُصاغ في عبارات مستقاة من الحياة الدينية . لذا كان يتعدّى التصوّر أن يقدم شعب كاثوليكي بقدر موارنة كسروان على المس بها (...) »[١٣٣] .. لولا دور الإكليروس . هذا الدور كانت تغذوه الأصول الشعبيّة لخوارنة القرى من جهة وطموح أحبار الكنيسة إلى استعادة نفوذها الزمني الذي ميّز ، بحسب التقليد ، مجتمع الموارنة القديم . ولكننا رأينا الإكليروس لا يلبث أن يغادر معسكر الثورة خشية امتداد نارها إلى أملاكه .. فتحظى حملة يوسف كرم على طانيوس شاهين وجماعته ببركة البطريرك[١٣٤] . والحال أن حديث هذه الحملة يمنح توما إمكان الافضاء ، دفعة واحدة ، بالأسئلة التي كانت ما تزال تتراءى في نصه أو تطل برأسها منه هنا وهناك . يسأل المؤرّخ : « ألم تكن هذه الإزاحة السهلة لطانيوس شاهين دليلاً على ان وزن « الشعب » ووزن أولئك الذين راهنوا عليه كان لا يزال أدنى جدًا من أن يكفي لإنقاذ جنين الديمقراطية العابرة هذا؟ وذاك الصعود الكاسح لمهابة يوسف كرم ، في وسط الثورة الفلاّحيّة نفسه ، وهو المنادي بعدالة أرستقراطية المعايير ، ألم يكن يعني أن المجتمع كان ،

في ١٩ تموز ١٨٥٩ إلى الوزير فالفسكي ، يتهم القوة العثمانية التي دخلت كسروان ، بالعمل للحؤول دون تسوية بين المشايخ والفلاحين ، ويتهم الباب العالي بالعمل لتفسيخ الجبل .. وكان بنتيفوليو قد تسلّم مهام القنصليّة من دوليسبس في ١٠ أيار ، أي بعد مضي أشهر على حادثة عيد الميلاد التي انطلقت منها حركة كسروان . يعود القنصل ليسترجع أطوار هذه الحركة في تقرير مطول مؤرّخ في السابع من كانون الثاني ١٨٦٠ ، فيؤكّد ان القنصلية لزمت الصمت طويلاً حيال الحركة ، وانها ضغطت لاحقًا للتوصل إلى تسوية وانها ساعدت بعض المحتاجين من آل الخازن عند لجوئهم إلى بيروت . هذا كله بعيد بالطبع عن الإيحاء بأن بنتيفوليو نسّق مع خورشيد باشا لتأجيج ثورة كسروان .. أما القائمقام بشير أحمد ، فيصرّح بنتيفوليو بأنه استثمر الاضطراب في الجبل للضغط على السلطات العثمانية في سبيل إعادته إلى منصبه .. وذلك من باب العثور على « جانب حسن في أسوأ الأمور » ، لا من باب اجتراح « ثورة » إكرامًا للقائمقام. را. تقرير بنتيفوليو الأول في : ISMAIL (Adel) éd. *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, les sources français*, vol. 10, Beyrouth 1978, p. 136-143

والتقرير الثاني في : مم، ج ١٠ ، ص ١٦١ – ١٦٩.

١٣٣. توما مم، ص ٢٦٢.

١٣٤. مم، ص ٢٦٩.

بالرغم من هبّة التحرر المباغتة، لم ينفض يديه بعد نفضًا فعليًا من أطره التقليدية ومن بنيته؟»[١٣٥].

هذا التواصل، عبر الأزمات، هو ما يريد توما إبرازه سندًا لـ«الفرادة» ولـ«الاستقلال». وهو لا يضع هذا التواصل على صعيد السلطة السياسيّة، بل يراه في انطواء المجتمع على «داخل» خاص به يستوعب التحوّل ويستوعب الأمانة للقديم في آن معًا. فما يهم هو أن لا يصل التحوّل إلى الهويّة وأن لا تظهر الأزمة - أيّة أزمة - شطرًا لوحدتها. في وسع السلطة السياسيّة أن تهبط إلى «الدرك الأسفل من الذل» حين اضطر بشير الثاني إلى أن يرهن لدى الجزار «زوجته وولديه وأخاه وزوجة هذا الأخير وولده ومعهم زوجة الشيخ بشير جنبلاط»[١٣٦]. بل إن العهد الشهابي كله قد أفسح في المجال «لتدخل باشوات الأتراك المتزايد. في شؤون البلاد». ولكن كبار الأمراء الشهابيين نجحوا «في دفع وحدة اللبنانيين إلى الأمام، وهي المهمّة التي كان المعنيون قد كرّسوا جهودهم لها على نحو يثير الإعجاب»[١٣٧]. هذه الرغبة في مواكبة زحف الهويّة هي ما يحدو بتوما لإيلاء مكان ضيق، بالنتيجة، لـ«رواية» جولات القتال الأهلي بين ١٨٤١ و١٨٦٠. ولا يمكن التسليم بأن ذلك يعود إلى «متطلّبات الموضوع»[١٣٨] (أي إلى استبعاد زاوية التاريخ السياسي في النظر إلى الحقب المدروسة). إذ ان المؤلّف يعكف في صدد شخصيات أو أحقاب أخرى (عهد بشير الثاني، أبي سمرا غانم، يوسف كرم) على تفاصيل سياسية أو شخصية دقيقة. ولا على أن «الحركات» رويت في السابق مرارًا. فذاك أيضًا حال سواها (عهد فخر الدين الثاني أو عهد بشير الثاني مثلاً) مما يعود إليه المؤلف. وإنما ينبغي البحث عن سبب هذه الإشاحة في تعليل المؤلّف ما شهدته الحقبة من «حركات». إذ هو يميل إلى استبعاد «التعصب» سببًا رئيسًا للصدامات، ويدعو إلى البحث عن «الأسباب الحقيقية» في سياسة ما سمّيناه هنا «أصول الخارج»: في سوابق الشقاق التي بذرها المصريون، في المنافسة الفرنسية - البريطانية في الشرق، في مؤامرات العثمانيين ومناوراتهم وتدخّلاتهم للخلاص من استقلال لبنان التقريبي والمماثلة بين أرضه والأجزاء الأخرى من الدولة.

«طبعًا - يضيف توما - تغذّت هذه المعطيات من صعوبات اجتماعية - اقتصادية

---

١٣٥. مم، ص ٢٩٦.
١٣٦. مم، ص ١٠٣.
١٣٧. مم، ص ٦٧.
١٣٨. مم، ص ٢١٠.

واندرجت في انقسامات دينية. كانت مهاجمة نقاط الضعف وتعزيز الداء فيها هي الاستراتيجية التي طبقت علينا بتفنن استثنائي بين ١٨٤٠ و١٨٦٠»[١٣٩].

ولكن هذه الإشارة الأخيرة لا تخرق «استراتيجية» توما العامة بل توطّدها وتقرّبها إلى سويّة منطق شبه طبي: منطق الصلة بين الجرثومة والأرض. تنحو هذه الاستراتيجية إلى تقليص مسؤولية الداخل عن أزمته العامة. وذلك أن المسؤولية الداخليّة تغور في السيرورة الطويلة المدى ولا يعود ممكنًا التعرّف إليها مجسّمة. والدور الداخلي، إن صحت العبارة، هو نهايات سيرورة موضوعيّة. وهو سلبي يبوء بما تمليه **إرادة** الخارج ولا يسيطر على تجلّياته. هكذا نقع على «وضع» للموارنة مثلاً، في هذه الحقبة، بينما نقع على سياسة (تعبّر، في النهاية، عن مثال ثابت هي الأخرى) للعثمانيين. هذا النزوع إلى حصر معظم المسؤولية عن الانقسام في أصول الخارج يحول دون تحويل فريقي الحرب الأهليّة إلى عدوين فعليين (خلال الحرب نفسها في الأقل) أي إلى فريقين لا يوحّد بينهما سوى الموضوع الخارجي للصراع (الأرض نفسها، في نهاية الأمر).

وما سمّيناه عودة إلى الموقع الماروني إنما هو هذه الملازمة لجانب وحدة الهويّة التي تدفع المؤرّخ إلى اعتماد الزحف الماروني زحفًا نحو الهويّة الواحدة.. وإلى اعتبار ما لقيه هذا الزحف من مقاومة أو ما تسبّب فيه من توتر، معطيات سلبيّة تاريخيًا يقف في وجه اكتسابها شرعيّة الوجود التاريخي ما أنجزه زحف الهويّة فعلاً. أي ما اجتازه من محطات هي إمّا تمهيد للغلبة المارونيّة (فخر الدين) وإما محاولات متتابعة، تتجاوز كل منها سابقتها، لتكريس هذه الغلبة نظامًا سياسيًا (عهد بشير الثاني، المتصرفية، لبنان الكبير). وذلك ان الموارنة صاروا، بفعل سعة انتشارهم وكثافته، أنصارًا ثابتين للوحدة. وليس أدل على ذلك من معاداتهم نظام شكيب أفندي. وهي معاداة يرى لها توما أسبابًا عديدة تنتمي، في صياغته، إلى دائرة واحدة. إذ ان النظام المذكور كرس قسمة البلاد وأزاح الشهابيين نهائيًا، وقد باتوا فجأة «رمزًا صوفيًا»[١٤٠] لتطلّعات الموارنة، الوطنية والدينية. وهو أيضًا «ألغى، في الواقع، استقلال لبنان الذاتي» وترك نصارى المقاطعات المختلطة نهبًا لتقلّب مزاج الدروز[١٤١].. هذه الأسباب التي غذت الرفض الماروني للقائمقاميتين تتصل كلها بكيان البلاد الوطني وبوضع السلطة السياسيّة فيها. أي انها تتلخّص في المساس **بهويّة البلاد السياسيّة**. أما الرفض الدرزي

١٣٩. مم، صم.
١٤٠. مم، ص ٢٤٤.
١٤١. مم، ص ٢٤٤ – ٢٤٥.

فهو رفض لتعديل **النظام الاجتماعي** عبر تعيين الوكلاء الذين سبقت الإشارة إلى دورهم في المقاطعات المختلطة. وأما في حقل السياسة الوطنية فكان الدروز مع التقسيم. يقف الدروز مدافعين عن النظام الإقطاعي ويقف الموارنة مع وحدة البلاد واستقلالها. وإذا كان توما يواكب انحلال النظام الإقطاعي، فإن البديل الذي يراه بمواجهة هذا النظام هو بذور وبدايات لهويّة سياسية، وليس بالدرجة الأولى نظامًا اجتماعيًا آخر. فهو يبحث في العلاقات الإقطاعيّة نفسها، منذ المعنيين وبعدهم، عن أدلة على «فرادة» الوضع اللبناني، أي على حيازته هوية مستقلة. فتوظف العلاقات الإجتماعيّة نفسها في خدمة هذه الفرادة لا في خدمة صورة متكاملة للنظام الاجتماعي. أي ان الإجتماعي لا يكتسب أهميّة من ذاته ومن التوازن المتحقق في صعيده الخاص، بل من اختلافه عن الجوار وخدمته قضيّة الهويّة المفردة. فيستوي في خدمة هذه القضيّة جعل وجود ملكية خاصة للأرض، منذ المعنيين، محورًا لصورة النظام الإقطاعي في أيامهم، واعتبار المعنيين رؤوسًا لدولة لها أطر الدولة ووحدتها لا مجرّد أمراء يديرون اقطاعهم[١٤٢].. ويخدم القضية نفسها أيضًا جعل مسألة «الاستقلال الذاتي» ومسألة الوحدة اللبنانيّة (وهما مسألتان سياسيتان بامتياز ومسألتا النظرة المارونيّة إلى تاريخ لبنان بامتياز) محورًا للجردة التي يخص بها عهد كل من الأمراء الشهابيين البارزين[١٤٣]. أخيرًا يخدم القضيّة نفسها اختيار الشخصيات المارونيّة التي يجمع توما عناصر لسيرة كل منها: من بشير الثاني إلى أبي سمرا غانم إلى يوسف كرم إلى خيرالله خيرالله إلى الياس الحويك[١٤٤].. وهم جميعًا من وجوه اللبنانيّة المارونيّة في تصوّرها لتاريخ الوطن لا لتاريخ المجتمع. أما الوجهان الدرزيان اللذان يخصهما توما بمعاملة مماثلة فهما أبعد الوجوه الدرزية عن الإندراج – وطائفتهما – في مثال الوحدة والاستقلال هذا. فالأول منهما (بشير جنبلاط) حمل ردّ الاقطاع الدرزي، بخصوصيّته، على عمل التوحيد البشيري. والثاني شكيب ارسلان واجه تفكّك الدولة العثمانية (الذي لم يكن الاستقلال اللبناني إلاّ مظهرًا من مظاهره) باعتناق الإسلام والولاء العثماني[١٤٥]. أي ان الأول هو، بمعنى ما، خصم

---

١٤٢. مم، ص ٥٢ – ٥٦، أيضًا ص ٥٧١، ٥٧٤، ٥٧٨، إلخ..

١٤٣. مم، ص ٦٧ (أعلاه)، أيضًا ص ٢٠٥ بصدد بشير الثاني.

١٤٤. نقع على عناصر من سير هذه الشخصيات تباعًا في مم، ص ٢٠٢ – ٢٠٧ ومواضع أخرى، ص ١٨٤ – ١٩٧، ص ٢٩٣ – ٣٠٦ و٣١٥ – ٣٢٨، ص ٦٦٤ – ٦٩١، ص ٦٩٢ – ٧١٩.

١٤٥. نقع على عناصر من سيرة جنبلاط في مم، ص ١٣٦ – ١٤٥ وفي مواضع أخرى، وعلى سيرة لشكيب ارسلان في مم، ص ٧٢٠ – ٧٥٣.

«الوحدة» اللبنانية (بوجهها الماروني الغالب) والثاني خصم الاستقلال أو الانفصال اللبناني (بوجهه «المتغرّب»). فتكتمل بهذه المواجهة بين صفين من الشخصيات (يقف المؤلف في أحدهما دون التباس، إذا استثنينا تحفّظه على بشير الذي طالما انقاد للولاة وأتاح للمصريين المس بالاستقلال) صورة وضع تلازم فيه ترسخ الوحدة اللبنانيّة - أي بروز «الدولة المستقلة» وهي موئل القيمة التاريخية عند توما - مع غلبة الموارنة. ولا يعود غريبًا أن يهمل المؤرخ جولات القتال الأهلي التي كانت الغلبة، فيها، على وجه الإجمال، بجانب الدروز. فهو يعلق على إحدى هذه الجولات سائلاً: «كان الدروز موفقين في الحرب، إلى هذا الحد أو ذاك، فهل أفادوا فعلاً من السلام؟! إذ يبدو، برغم جميع الظواهر، أن الله والأتراك منحوا النصر النهائي للموارنة»[١٤٦].

أما النظام الاجتماعي فلا ريب أن المؤلف يقف بشأنه، في الصف المواجه للإقطاع. فهو يتابع، بحدب «اليقظة الشعبيّة» التي كانت عاميّة انطلياس - بحسب قوله - «واحدة من أول وأهم مظاهر[ها] (...) في الشرق الأوسط كله»[١٤٧]. وهو ينوّه بانتظام، بأثر التعليم في نشر هذه اليقظة... ولكنه أقرب إلى إبراز «الحريّة» و«الوعي» وسائر القيم المتصلة بالأفراد (والمكتسبة ضد التقاليد الإقطاعية) على انها قيم خلقية، منه إلى إبراز ظواهر موضوعيّة ممهدة أو مواكبة لولادة الديمقراطية التنظيميّة أو المؤسسيّة. ويبدو هذا المنحى - المختلف بعض الشيء عن منحى جوبلان - ملائمًا لما سمّيناه عزوفًا عن منطق «الموقع» إلى منطق الهويّة. ويبدو دالاً أيضًا على المسافة التي باتت تفصل بين موقف تأسيسي - هو موقف جوبلان - كان محتاجًا إلى قراءة تنظيميّة ومؤسسيّة محدّدة للسوابق وموقف تكريسي أو محافظ باتت قراءته تغلّب قيمًا منبثقة من هويّة شبه أزلية. على ان القراءتين تفضيان، على صعيد قيمة الماضي أو التاريخ بعامّة، إلى نتيجة واحدة. فما هو حقيق بالإبراز في هذا الماضي وما يوضع في جهة «القيمة التاريخية» هو ما يشير إلى **الهويّة** المستمرة، حتى اليوم، من ناحية، وما يرهص بنظام الحاضر (القائم أو المرغوب فيه) من ناحية أخرى. أي أن بدايات الحاضر (أو بدايات أمانيه) وعمقه المجانس له (له ولأمانيه) هي وحدها، بين معطيات الماضي، ما يحظى برغبة المؤرخ (التي ينمّ عليها نصه بطبيعة الحال). هكذا مثلاً تقرأ العهود الإقطاعية، هنا، منذ أوجها حتى اندثارها، لا من زاوية البحث عما يميّزها ويشكل

---

١٤٦. مم، ص ٢٣٩.
١٤٧. مم، ص ١٢٣.

قوامها ، بل من زاوية النقيض الذي يفترض فيها أن تظل تلده إلى أن يدمّرها . فهي تقرأ لا من زاوية التجزئة العموديّة (التي هي طابعها المميّز) بل من زاوية محاولات التوحيد (والوحدة هي طابع الدولة المعاصرة ، الفعلي أو المرجو) . وهي تقرأ لا من زاوية الخضوع لتقليد الجماعة (الذي هو طابعها المميّز أيضًا) بل من زاوية بوادر التحرر (والتحرر هو عنوان لمثال الوضع الفردي والنظام الاجتماعي المعاصرين) الخ .. ولولا ان تاريخ لبنان يقرأ مقلوبًا ، على هذا النحو ، لكان على المؤرخ اللبناني أن يصل إلى هذه النتيجة « الوقحة » : وهي ان عهد الجزار ، مثلاً ، مساو تمامًا ، بصفته جزءًا من الماضي وموضوعًا للتاريخ ، لعهد فخر الدين الثاني ، بل لعلّ الأول أصلح من الأخير سبيلاً إلى رسم لوحة غنيّة لمجتمع – أو لمجتمعات – إقطاعية « سويّة » .

أبو صالح : مستلزمات الهويّة

ليس ثمة ما يدعو إلى إقامة البرهان على الصفة الطائفيّة للموقع الذي يحتله عباس أبو صالح[١٤٨] . فإن هذا المورّخ – الذي يقدّم أول رواية درزية متصلة لـ « الحركات في لبنان » منذ كتاب أبي شقرا – هو درزي يكتب تاريخ الدروز في سياق النشاط الأيدلوجي الذي تبذله مؤسسة درزية . لذا نراه يقف في مقابل الروايات الأربع التي حاولنا استخراج فرضياتها ومفاصلها حتى الآن ، وذلك برغم اختلاف هذه الروايات في ما بينها .

وأوّل ما ينفرد به أبو صالح عن تلك الروايات تصوّره للسياق الطويل المدى الذي شكلت حقبة الحركات كلها انفجاره المتمادي . وثاني وجوه انفراده تصوّره لتضافر المواقف التي كانت علل شحن مباشر للعلاقات الطائفيّة عشيّة اندلاع الفتن (أي في أواخر سنوات الاحتلال المصري) . وثالثها توزيعه المسؤوليات عن وقائع الحقبة نفسها بين أصول الداخل وبين هذه وأصول الخارج ، ومدى اعتنائه بتفريع هذا الأصل أو ذاك من أصول الداخل .. أخيرًا تختلف عند أبي صالح – نتيجة لهذه الاختلافات كلها – الصورة العامة للحقبة إذ يوحي ، لأول مرة ، طرف طائفي بأن الصفة الطائفيّة للمواجهة كلها هي صفة « جوهرية » ، إن صحت العبارة ، وليست مجرد تحوير لصفة أخرى تكون هي الأصيلة . صفوة القول ان الاختلاف بين هذه الرواية والروايات التي عرضنا لها حتى الآن يكاد يتناول كل شيء .

---

١٤٨. أبو صالح (عباس) : **تاريخ الموحّدين الدروز السياسي في المشرق العربي** (بالاشتراك مع الدكتور سامي مكارم) ، م م .

أول ما ينسفه أبو صالح في تتبعه السياق الطويل المدى هو القول – الذي رأيناه يحظى بإجماع آخرين – بأن العلاقات الدرزية – المارونيّة ، في الجبل ، بقيت علاقات تعايش أخوي إلى أن أفسدتها السياسة المصرية و« مطبقها » بشير ومعها سعي الولاة العثمانيين والقناصل الأوروبيين وسائر العملاء الأجانب. وإذا كان سير الموارنة نحو الاستحواذ على مقاليد الغلبة ، في الجبل ، لا يفوت المؤرخين من ذوي الموقع الماروني ، فهم يرونه دبيبًا هادئًا مهّد مجراه كما تمهّد المياه مساريها في الرمال. وهو كان معدًا لينفجر في ثورة طبقيّة ، لولا ان ظروفًا طرأت **من الخارج** فانحرفت به عن مجراه. لا يغيب العامل الطبقي عند أبي صالح ، ممثلاً بحركة الفلاحين النصارى. ولكنه لا يكتشفه فعلاً إلاّ في أواخر روايته حينما يدخل انتفاضة كسروان عنصرًا في تعليله « حركة » ١٨٦٠. فهو ينسب إلى « مدرسة من الباحثين » قولها ان « تماسك النظام الاجتماعي تقليديًا » في الوسط الدرزي وكون « غالبيّة الفلاحين كانت في كلتا المنطقتين من النصارى » سهّلا على « رجال الإقطاع ورجال الدين » تحويل الثورة الاجتماعيّة إلى فتنة طائفيّة. ولكنه يرى في الاقتصار على هذا القول « محاولة تبسيط لتلك الحوادث المعقّدة مع ما رافقها من تدخّل خارجي وداخلي جعلها تسير بغير اتجاهها الصحيح »[١٤٩]. وأيًا كان أمر هذا التعليل « الطبقي » ، فهو لا يحتل ، في جملة السياق الذي يجلوه أبو صالح سوى مكانة ضيّقة.. لا يفوّت المؤرّخ الدرزي ، من جهة أخرى ، فرصة الإشارة مثلاً إلى ان المهاجرين النصارى إلى جنوب الجبل خلال القرن الثامن عشر كانوا « يستوطنون في القرى الدرزية بحريّة ويلقون تسامحًا كبيرًا »[١٥٠]. ولكن ذكر التسامح الدرزي « الاجتماعي » ، إذا صحت العبارة ، لا يمنع المؤرخ من إبراز الصراع السياسي الذي أفضى إلى غلبة النصارى وتوالت جولاته طيلة هذا القرن الثامن عشر نفسه وطيلة العقود الأربعة الأولى من القرن التاسع عشر قبل أن تنفجر في قتال أهلي مباشر بين الطائفتين خلال حقبة « الحركات ». حتى ان في وسعنا ألاّ نحمل على محمل الجد قول المؤلف إن قبول بشير تجريد حملة من النصارى على ثورة الدروز ، في العهد المصري ، أرسى « لأول مرة »[١٥١] في تاريخ لبنان الانقسام السياسي على أساس مذهبي.. إذ رغم تنازل أبي صالح هنا أو هناك أمام « صور » تاريخية أرساها التقليد الغالب ، تظل الصورة العامة عنده مختلفة جدًا.

---

١٤٩. مم، ص ٢٥٦.
١٥٠. مم، ص ١٦٠.
١٥١. مم، ص ٢٢٢.

كيف يصف المؤرّخ الدرزي هذا الصراع السياسي الذي انتهى إلى إزاحة الدروز عن مكانتهم الأولى في الإمارة اللبنانيّة؟

يجد أبو صالح معنى غير مألوف عند سواه لانتقال الحكم سنة ١٦٩٧ من المعنيين إلى الشهابيين ولمعركة عين دارا سنة ١٧١٠ . فإن الحدث الأول كان ، بسبب من تسامح الدروز الديني وبسبب من طغيان الانقسام الحزبي عهد ذاك ، ضياعًا للمنصب الأول في الإمارة من يد الدروز «بعد أن استأثروا به أكثر من سبعة قرون متواصلة»[١٥٢] وكان الحدث الثاني نهاية محاولة (انتهت إلى كارثة) قام بها محمود باشا أبو هرموش والحزب اليمني لاسترجاع المنصب الأول إلى القبضة الدرزية. ولم يكن استقرار السلطة في يد الأمير حيدر ، بعد اندحار اليمنيين ، مجرد استقرار لأمير سني في مقام كان يحتله ، في ما مضى ، أمراء الدروز. وذلك أن سنيّة الشهابيين لا يعرف لها من وقع على السياق التاريخي المقبل إلاّ إذا رددناها إلى صيغة سلبيّة. أي أن أهميّة سنيّة الشهابيين تقتصر على أنهم لم يكونوا دروزًا. فمنذ عهد الأمير ملحم ، في الأقل ، أخذ موقع الأمير الحاكم من الانقسام الإقطاعي (الذي تجدّد انقسامًا جنبلاطيًا – يزبكيًا) يتخذ دلالة تتناول المكانة السياسيّة لطائفة الدروز برمتها. «إذ كثيرًا ما كان يلجأ الحاكم (...) إلى سياسة ضرب هاتين الفئتين بعضهما ببعض بقصد إضعافهما سياسيًا وبالتالي تقوية لمركزه. ويبدو أن سياسة الأمير ملحم تجاه الحزبين اليزبكي والجنبلاطي لم تكن بعيدة عن هذا الاتجاه (...)»[١٥٣].

وليس المؤلف محتاجًا إلى من يوجّه انتباهه نحو واقعة اتخذها آخرون حجّة لتأخير اكتساب الصراع السياسي في الجبل صفة طائفيّة. وهي ان هذا الانقسام اليزبكي – الجنبلاطي «لم يقتصر على طائفة الدروز بل تعدّاه إلى سائر الطوائف في إمارة الجبل»[١٥٤]. فهذه عبارة أبي صالح نفسه. ولكنه يقدم بها لملاحظة رئيسة : وهي ان الخسارة التي نتجت عن الانقسام ، إذا نحن أدرجناه في سياق تاريخي ، إنما وقع عبؤها على الدروز وحدهم (أصحاب الموقع

---

١٥٢. مم، ص ١٥١ . ويشير أبو صالح هنا إلى الإمارتين التنوخية والمعنيّة. وفي الصيغة بعض المبالغة.. إذ لا بدّ من إضافة ٢٠ سنة بعد ١٦٩٧ لتكتمل سبعة قرون على إعلان الخليفة الحاكم دعوة التوحيد (را. مم. ص ٦٠) إلاّ إذا اعتبرنا أسلاف الدروز بمثابة الدروز كما يوحي المؤلّف في الفصل الأول من كتابه. من جهة أخرى لا يتوقّف المؤلّف عند مناقشة مؤرّخين مختلفين لديانة المعنيين. بل يقطع معتمدًا على رأي البعض من هؤلاء بأنهم كانوا على المذهب الدرزي (مم، ص ١٢٩) لا السني الذي كان عليه الشهابيون حتى القرن الثامن عشر.

١٥٣. مم، ص ١٦٠.

١٥٤. مم، ص م.

السياسي، بامتياز، في الإمارة) بينما تراكم عائدها في كفة الموارنة. فيقول ان الانقسام المذكور «كثيرًا ما أضعف موقف الدروز السياسي تجاه الأمير الحاكم». ويضيف: «وبالفعل أخذ مركز الدروز يضعف تدريجيًا خلال القرن الثامن عشر الميلادي لصالح الموارنة»[١٥٥]. ولا يلبث، بعد أن يلاحظ دور الهجرة المارونيّة في ترجيح كفة هؤلاء، أن يعيّن - مستشهدًا كمال الصليبي - محطة جديدة انتهى إليها وضع الدروز السياسي في تردّيه[١٥٦]. وهي تنصر أبناء الأمير ملحم (سنة ١٧٥٦) وبينهم يوسف الذي تولى منصب الإمارة (سنة ١٧٧٠) بعد نحو سنتين من اعتزال أبيه. أي ان الأمير الحاكم انتقل «رسميًا» إلى موقع كان قد شارك سلفه في توطيده عبر إضعافه طواقم الإقطاع السياسيّة وهي، **بالدرجة الأولى**، طواقم الزعامة في طائفة الدروز.

إذن كان الأمير السني، في سعيه إلى إضعاف زعامات الإقطاع الدرزي وضبطها، «قناعًا» لنمو قوة تاريخيّة[١٥٧]، بدت أول الأمر، مجرّد متّكأ لسياسته ولكنها ما لبثت أن تكشفت عن طاقات تاريخيّة تفوق بعمق أثرها وطول مداها، ما كان لمقام الإمارة نفسه. كان ذلك - جزئيًا أو إلى حدّ معيّن، في الأقل - دور بعض الأوائل من حكام الجبل الشهابيين حيال القوة المارونيّة الآخذة في النمّو. أما بعد انتقال الإمارة إلى يد ماروني، فإن التنافر بين مصلحة عامّة مفترضة لطائفة الدروز وبين سياسة الأمير يصير، صريحًا في نص أبي صالح، ويتّخذ، منذ الأمير يوسف، صفة الصراع المكشوف، وإن بقي متقطّعًا. بعد تقلّب العلاقات بين الأمير والأحزاب الدرزية، خلال سنوات حكمه الأولى، تقلّبًا كان الأمير يتخذ فيه موقف الرهان التقليدي على التناقض بين هذه الأحزاب، عرضت مناسبات واجه فيها الحزبان الجنبلاطي واليزبكي دسائس الأمير متحدين.. ثم انتقم يوسف من النكديين أيضًا بسبب تأييدهم أخاه.. ثم واجه، بمساعدة عسكر الجزار، أخاه هذا نفسه (سيد أحمد) ومعه رجال اليزبكيّة والجنبلاطية، ولو ان اليزبكيين ما لبثوا أن تخلّوا عنه، فانتصر يوسف ونكّل بالجنبلاطيين.. ومع وصول الجزار إلى الولاية ازدادت حاجة يوسف إلى المال. فأرهق الدروز وغرّمهم أكثر من سواهم. وأشهر ما يذكره أبو صالح، في هذا الصدد، الضريبة على الشاشية (العمامة) وكانت «تطال عقال الدروز بالدرجة الأولى». فاعتبرها

---

١٥٥. مم، صم.

١٥٦. مم، ص ١٦٠ - ١٦١.

١٥٧. ينقل ماركس عن هيغل، في مطلع **١٨ برومير لويس بونابرت** «ان التاريخ يتقدّم مقنّعًا».

المشايخ «امتهانًا لكرامتهم».. وجمعوا في مرج بعقلين «أكثر من سبعة آلاف مقاتل من العقال»[١٥٨] وفي نيتهم مهاجمة دير القمر.. لولا توسط النكديين الذي انتهى إلى إذعان يوسف وإلغاء الضريبة. ويتردّد في عرض أبي صالح لعلاقاتيوسف بمشايخ الدروز اسما مدبّري الأمير المارونيين سعد الخوري وابنه غندور. فان غندورًا كان مع الأمير حين ذهب إليه شيخ مشايخ العقال يوسف أبو شقرا طالبًا رفع ضريبة الشاشية. فتحدّاه الأمير ومدبّره «مهدّدين متوعّدين»[١٥٩]. وكان النكديون قد صالحوا يوسفًا أثناء صراعه مع أخويه بتوسط سعد الخوري. أما اليزبكيون فعادوه «منذ بداية عهده تقريبًا»[١٦٠]. وأما الجنبلاطيون فتخلوا عنه، مرة أخرى، في المرحلة الأخيرة من عهده.. وقد منعه هذا التحالف من فرض ضرائب جديدة تعينه في تلبية مطالب الجزار. فأمكن «بمساعدة الجزار ومساندة الحزبين اليزبكي والجنبلاطي»[١٦١] حمل بشير قاسم الشهابي إلى سدّة الحكم سنة ١٧٨٩.

عليه يظهر اتجاه الحاكم إلى إرهاق الدروز، بخاصة، بتفريق كلمتهم وابتزاز أموالهم، أمرًا أقدم بكثير من عهد بشير الثاني[١٦٢]. وهو قد استمرّ خلال هذا العهد وتفاقم. كان الجزار يستثمر المزاحمة على الحكم بين بشير وأبناء عمه لاحتلاب الجبل. وليس الإقطاع الدرزي بريئًا مما حلّ به، وهو الذي كان أعيانه «لا يزالون يملكون معظم الأراضي ضمن الإمارة اللبنانية»[١٦٣] فتحمّلوا، بالتالي، معظم الغرم. وذلك «ان زعماء الدروز كانوا منقسمين بين مؤيّد ومعارض تجاه هذا الأمير أو ذاك. وكثيرًا ما كان الأمير الغالب يقتص

---

١٥٨. أبو صالح، مم، ص ١٦٦.

١٥٩. مم، ص م.

١٦٠. مم، ص ١٦٧.

١٦١. مم، ص م.

١٦٢. رأينا ان هذا «القدم» يظهر في اختيار أبي صالح لعناصر روايته وفي تسلسلها. وهذا أكثر أهمية – في نظرنا هنا – من أن «يصرّح» المؤلّف بالقدم المذكور. ولكن هذا التصريح موجود هو الآخر. فعنده أن الصراع بين الأمير وأعيان الدروز لم يحدث أيام حيدر الشهابي (أول حاكم شهابي للإمارة باستثناء الوصي عليه بشير الأول) «ربما لأن جذوة انتصار الحزب القيسي على الحزب اليمني حالت دون قيام مثل هذا الصراع (...)».

«أما الأمير ملحم الشهابي [خليفة حيدر] فقد استطاع أن يبقي هذا الصراع بين الدروز أنفسهم (...) وقد يكون تطلّع الأمير (...) إلى خلق قوة جديدة غير درزية يستطيع الاعتماد عليها في السلطة من أسباب تنصر أولاده. ولعلّ هذا الواقع هو الذي أوصل الصراع السياسي فيما بعد بين الأمير يوسف المتنصر وأعيان الدروز إلى مرحلة من الحدّة والعنف». مم، ص ١٧٦.

لاحقًا كانت «تصفية زعماء الحزبين اليزبكي والجنبلاطي الدروز في عهد الأمير بشير تمثّل نقطة تحوّل في مرحلة من التراجع والتردّي في تاريخ الدروز السياسي» مم، ص ١٨٧ – ١٨٨، وهو ما سنعرض له الآن.

١٦٣. مم، ص ١٦٨.

من الزعماء المغلوبين وإذا ما تغيّرت الظروف السياسيّة تنقلب عادة الأدوار ويثأر المغلوب من خصمه »[١٦٤] . في دوامة هذه الصراعات ، كانت تضعف الطائفة كلها ، لا الإقطاع وحده. لذا يتحدّث المؤلف ، حين يصل إلى الحساب العام ، عن « الدروز » بعامة[١٦٥] . فهو لا يرى طيلة هذا الفصل المكرّس للدروز في العهد الشهابي أي مبرّر تاريخي لتمييز مصير العامّة من الدروز عن مصير الإقطاع أو لمواجهة هذا بذاك . لم يكن تردي الإقطاع يحمل قوّة للفلاحين مثلاً ، ولا في أفقه .. لم يكن يحمل إلاّ تردّي طائفة برمّتها وصعود طائفة أخرى . ورغم تفتّت الزعامة الدرزية في المرحلة الأولى من العهد البشيري (مرحلة الجزار) يوحي المؤلف ان مثول الخطر الماروني لم يكن فات هذه الزعامة . فيفترض مثلاً ان موقف الدروز السلبي من حملة بونابرت ربما وجد تفسيره في تخوفهم من « ان انتصار الفرنسيين قد يؤدي إلى جعل ميزان القوى في جبل لبنان يميل لصالح الموارنة الذين كانوا قد أسفروا عن تأييدهم لبونابرت »[١٦٦] .. إذن لم تكن التغييرات المتوالية على « ميزان القوى » هذا مجرّد عناصر في سياق « موضوعي » (غذته بالطاقة هجرة الموارنة مثلاً) .. بل إن حديث أبي صالح عن العهد البشيري ، وقبله عن الصراع الدرزي مع يوسف يوحي بوعي ما ، عند أعيان الدروز ، للبعد الطائفي في ميدان التجاذب بينهم وبين الأمير . ولكنهم كانوا منقسمين.. ويكاد المؤرخ الدرزي يقول ، في مواضع عدة : قاتل الله الانقسام ! فما يبدو عند سواه « حزبيّة » سويّة تستبعد وجود الطائفيّة ، في ذلك العهد ، يبدو لنظره ستارًا من دخان مال خلفه الميزان الطائفي من جهة إلى جهة .

مذ ذاك لا يعود أبو صالح مستعدًا ليرى في كرّات بشير الثاني تباعًا على الأعيان الدروز من الأحزاب الثلاثة مجرّد جولات بين أمير الجبل والمقاطعجية . لا ريب أن الأمير كان يريد « التخلص من هيمنة زعماء الإقطاع الدروز على الحكم »[١٦٧] أي توطيد السلطة المركزية في

---

١٦٤. مم، ص م.

١٦٥. « وتحمّل الدروز الكثير من مساوئ سياسة التعسّف والاستغلال هذه إرضاءً لشهوة الأمير الحاكم للسلطة ». مم، ص م (...)

« وبسبب هذا الانقسام الداخلي في الإمارة اللبنانيّة لم يستطع الدروز توحيد صفوفهم للوقوف في وجه سياسة القسوة والظلم التي اتبعها والي عكا وغيره من الولاة والحكام». مم، ص ١٦٨ - ١٦٩.

١٦٦. مم، ص ١٧٣.

١٦٧. مم، ص ١٧٧. يجبه المؤلّف مشكلتين وهو يحاول إثبات هذه الصفة الطائفيّة للصراع بين بشير وأُسر الإقطاع. أولاهما ان بشيرًا لم يتعرّض بقمعه لأعيان الدروز دون أعيان النصارى.. وهي نقطة تمسك بها توما مثلاً (مم، ص ١٤٧) معارضًا لامنس. هذا بينما كان جوبلان (مم، ص ١٥٧) قد شدّد على أن بشيرًا كان في حربه على الإقطاع يعتمد على دعم الكنيسة ، ويقوّيها بدوره. أما أبو صالح فيتجاوز هذه النقطة بسرعة إذ يقول ان إعدام

وجه زعامات الأحزاب. على أن هذا الهدف الذي يظهر لأول وهلة – ويظهره المؤرّخون النصارى – مبررًا لصراع عمودي (الصراع بين الأمير وتابعيه المقاطعجيّة)، يسفر، عند المؤرّخ الدرزي، عن وجه آخر: فهو قناع لصراع أفقي أكيد.. فإن بشيرًا قد «تمكّن في نهاية المطاف من تنفيذ مخططه الرامي إلى تحطيم الزعامة الدرزية من جهة وخلق قوة بديلة جلها من النصارى تكون تحت سلطته ونفوذه من جهة ثانية»[١٦٨]. تلك هي الحصيلة الطائفية لعهد بشير، وكانت راهنة قبل عهد الاحتلال المصري. أما الدلالة الاجتماعية «المتقدّمة» لإجراءات الأمير الشهابي فلا يتوقف أبو صالح عندها إلاّ الوقت الكافي لدحضها. كانت غاية الأمير دعم نفوذه ومركزه السياسي في البلاد. بيد أن سياسة الأمير هذه لم تأتِ عن طريق التشريع العصري أو وضع القوانين التي من شأنها أن تحدّ من سلطة رجال الإقطاع، بل جاءت سياسته هذه بشكل إجراءات تعسّفية وانتقامية (...) وكانت أملاك الدروز

بشير جنبلاط جاء «تتويجًا لتلك السياسة الانتقاميّة التي طبقها الأمير على جميع خصومه السياسيين من مختلف الطوائف. ولكن انتقام الأمير بشير هذا أصاب زعماء الاقطاع الدروز أكثر مما أصاب بقية الطوائف» (أبو صالح مم، ص ١٨٦). بعد ذلك يقدّم المؤلف لائحة التصفيات دفعة واحدة: النكديون فالإرسلانيون والعماديون والتلاحقة والملكيون (آل عبد الملك) وأخيرًا الجنبلاطيون.

المشكلة الثانية هي مشاركة بعض الزعامات الدرزية، إلى جانب الأمير، في تصفية زعامات درزية أخرى (اشترك بشير جنبلاط شخصيًا في قتل أبناء نكد داخل سراي بشير الشهابي في دير القمر سنة ١٧٩٧، الخ..) وقد رأينا المؤلّف لا يخفي هذه الصراعات داخل الطائفة، بل يحملها جانبًا كبيرًا من مسؤولية تقهقرها. على ان ذلك لا يحمله أبدًا على حصر بواعث السلوك السياسي لأعيان الدروز في خصوماتهم الحزبيّة. بل هو ينسب إليهم أحيانًا خططًا ومطامح تتناول الطائفة كلها، بل الإمارة كلها وما حولها أيضًا. فيرجح (في أثر صاحب **الحركات**..) ان بشير جنبلاط نفسه كان يريد «إعادة السلطة الأساسية في حكم لبنان للدروز (...)» و«(...) جمع الدروز في منطقة واحدة تمتدّ من البحر غربًا حتى حوران شرقًا وتكون تحت سلطته ونفوذه»، مم، ص ١٨٥. في الجهة الأخرى، يجد المؤلّف عذرًا لمشايخ الدروز الذين أعانوا الأمير على جنبلاط، بحيث لا يفرط بوعيهم لمصلحة الطائفة العامة. فيقول إنهم «ربما كانوا يعتقدون بأن الدروز لن يقووا وحدهم على مقاومة جيوش الدولة العثمانية (...) وليس من مصلحة الدروز إذن أن يدفعوا ثمن تقلّب الولاة العثمانيين من الشيخ بشير وحلفائه (...)» مم، ص ١٨٤.

ولا بدّ لنا أن نلاحظ، في النصوص التي أوردناها حتى الآن من كتاب أبي صالح، وظيفة «ربما» و«قد»، إلخ.. وهي معاكسة لوظيفة هذه الأدوات كما عاينّاها (أعلاه، القسم الأول، الفصل الثاني) عند كمال الصليبي مثلاً. بينما كانت «والله أعلم»، في نص الصليبي، تنخر بصداها يقين الموازنة، نجد «ربما» في نص أبي صالح حليفة للدروز.. وذلك ان «الشرف» الذي تلوّح به «ربما» هذه يخفّف من وطأة التهمة التي تقابله (تهمة غدر المشايخ بعضهم ببعض)، وهي «تهمة» تؤيّدها وقائع عنيدة الدلالات.. فتنفع «قد» و«ربما» لموازنتها بـ«خطط» أو «نوايا» مفترضة.

١٦٨. أبو صالح، مم، ص ١٧٧.

المصادرة أحيانًا توزّع على المقرّبين من الأمير بشير مجانًا ومنها عن طريق البيع الإلزامي لبعض المتموّلين من النصارى وأحيانًا للفلاحين منهم»[١٦٩]. لا دلالة «متقدّمة» إذن.

ما الذي استجدّ من بعد مع تجييش النصارى لقهر الثورة الدرزية على الاحتلال المصري.. ما دام سياق المواجهة الطائفيّة «عريقًا» إلى هذا الحد؟ لم تكن معركة جنعم بدءًا مطلقًا.. ولكن «القوّة» النصرانيّة التي كان بشير وبعض أسلافه قد جهدوا في بنائها، ظهرت، ها هنا، للمرة الأولى في «انفصالها» التام. فالمؤرّخ الدرزي لا ينسب إلى النصارى «سياسة» متصلة في الإمارة إلاّ منذ نهاية العهد المصري. قبل ذلك لا يكاد النصارى، أو الموارنة بخاصة، يظهرون بصفة الجماعة أو الكتلة إلاّ في الدائرة التي يغطّيها أمير الجبل. فهم إما «جماعة» الأمير أو الجماعة التي يجهد هذا الأخير لانتزاعها من هيمنة الإقطاع الدرزي وتكوينها (والأمير على رأسها) جماعة سياسية في مواجهة هذا الإقطاع. تلك هي الجدة التي تصح نسبتها إلى هذا الحدث (محاربة الدروز بالنصارى، عهد الاحتلال المصري) في إطار رواية المؤرّخ الدرزي للعهد الشهابي. وهي لا تتجاوز هذا المقدار.

بعد الحدث المذكور يتكوّن النصارى أصلاً داخليًا دائم الحضور السياسي. بل إن المؤلّف يبدأ نزاعه الخاص معهم – وهو يؤرّخ لحقبة النزاع الطائفي – معترفًا – على نحو ما – بتحوّل الميزان. بينما يوزّع توما أدوار الإعداد لثورة ١٨٤٠ وخوضها بين الكنيسة المارونيّة وتجمّعات معظمها مارونيّة الانتماء والقيادة، وبينما يتوقف الحلو عند الوحدة «الوطنية» التي تجلّت إبان هذه «الثورة»[١٧٠]، يسعى أبو صالح إلى إبراز المبادرة النكدية في الثورة[١٧١]، مستغرقًا الأدوار النصرانية – حين يذكرها – في تعداد عام. ولكن المؤرخ لا يتوانى في ذكر أدوار نصرانيّة تفصيليّة، أسعفت بشيرًا والمصريين على مجابهة الثورة في المرحلة الأولى. من ذلك مثلاً ذكره استعانة بشير بإكليركيين[١٧٢] لردع الثوار، وإغفال كل ذكر لموقف البطريرك حبيش من الثورة في طوريها الأول والثاني. وهو لا ينسى، بعد انتهائه من رواية الثورة وهزيمة ابراهيم باشا، أن ينوه، على سبيل المقارنة والاستخلاص، بأن الثورة

---

١٦٩. مم، ص ٢٣٩.

١٧٠. توما، مم، ص ١٦٧ – ١٧٢، وهو يرى ان ثوار دير القمر «نجحوا في إقناع» نكديين عديدين بالانضمام إليهم.. (ص ١٧٠)، والحلو، (يوسف خطار) **العاميات الشعبية في لبنان**، ط ٢ بيروت ١٩٧٩ (ط ١، ١٩٥٥)، ص ١٠٧.

١٧١. مم، ص ٢٢٦ و٢٢٩ و٢٣٢.

١٧٢. مم، ص ٢٣٠.

الدرزية في وجه هذا الأخير كانت «أعنف» الثورات «وأكثرها صمودًا وتضحيات»[١٧٣]. الخلاصة أن الأصل الدرزي الذي كان يجبه، في نص أبي صالح، موقع إمارة الجبل، وذلك منذ مطلع العهد الشهابي، أخذ الآن يجبه الأصل الماروني، بصفته ندّه الرئيسي، في نطاق الداخل.

والحال ان النصارى ما ان يستقرّوا في هذا الوضع الجديد حتى تكرّ، في نص أبي صالح، سبحة مسؤولياتهم في أحداث «الحركات» وما تخلّلها وفصل بينها من أخذ وردّ وإجراءات سياسيّة. فقد أيّدت الكنيسة المارونية بشيرًا الثالث الذي كان على أشدّ الخلاف مع أعيان الدروز. كان هؤلاء يعملون سنة ١٨٤١ لاستعادة أملاكهم وللخروج من حالة البؤس التي وجدوها مخيّمة على الأسر الدرزية عند عودتهم من المنفى، وكان يقابلها— كما في نص للصليبي يستشهده المؤلف[١٧٤] – «البحبوحة والرخاء» في صف النصارى. «ويبدو ان البطريرك الماروني كان يرمي من وراء تأييده لبشير الثالث ومطالبته بعودة بشير الثاني إلى حصر السلطة بيد الموارنة في لبنان. وقد أدى موقف البطريرك هذا أمام معارضة زعماء الدروز لكلا البشيرين إلى التباعد والفرقة السياسية بين الموارنة والدروز»[١٧٥].. هذه النزعة إلى الاستئثار بالسلطة يضعها المؤلف سببًا محليًا مباشرًا (يضيف إليه فعل العوامل الخارجية) للقتال الطائفي سنة ١٨٤١. وهو سبب لا يعود يطرأ عليه أي تغيير جوهري (في الدائرة المحلية) حين ينتقل المؤلف إلى الأحداث اللاحقة في حقبة «الحركات».

فبعد أن أيّد الدروز تعيين عمر باشا حاكمًا للجبل، تخوّفًا من إعادة بشير الثاني، «كانوا أول من اتخذ زمام المبادرة» إلى مقاومة اتجاهه نحو ترسيخ الحكم العثماني المباشر. ولكن النصارى – الذين مالأهم الحاكم – «لم يقتصر» موقفهم (بالرغم من تحبيذهم عودة بشير) «على عدم مشاركة الدروز في مقاومتهم لعمر باشا» بل التحق «بعض الحاقدين منهم» بالقوات العثمانية[١٧٦]..

ثم ان الأخذ والرد اللذين خضع لهما وضع المقاطعات المختلطة، بعد إنشاء القائمقاميتين (وكانا سببًا في تجدد الاقتتال سنة ١٨٤٥) وجدا مدارهما في رفض الإقطاعيين تعيين وكيلين

---

١٧٣. مم، ص ٢٣٥.
١٧٤. مم، ص ٢٤٢.
١٧٥. مم، ص ٢٤١.
١٧٦. مم، ص ٢٥٠.

لكل مقاطعة أحدهما درزي والآخر نصراني يرعى كل منهما مصالح طائفته.. وفي رفض الإقطاعيين الدروز تعويض النصارى ما خسروه سنة ١٨٤١ ما لم يعد هؤلاء إلى الإقرار بسلطتهم. «وطبعًا لم يقبل النصارى بهذا الشرط خاصة بعد أن أخذ رجال الدين المسيحيين من الموارنة والكاثوليك يحرّضون أبناء طوائفهم على الثورة ضد سيطرة الإقطاع الدرزي»[١٧٧].. فكان ان اندلع القتال، «وكثيرًا ما كان النصارى هم البادئون»[١٧٨].. أخيرًا يقدّم أبو صالح لمذابح ١٨٦٠ في صياغة تضع العثمانيين في موضع مترجح بين النصارى والدروز، على الطريق التي أدّت إليها.. ولكن الصياغة نفسها تميل إلى الإيحاء بمسؤولية النصارى في حالتي السخط والرضا والعثمانيين. وذلك ان العثمانيين حين أخفقوا في حمل الدروز، بالقوة، على القبول بالتجنيد «عمدوا إلى تحريض النصارى ضدهم».. ولكنهم ما لبثوا أن أخذوا يتقرّبون إليهم. فكان من هذا التقرّب أنه «أثار حفيظة النصارى وزعمائهم الدينيين. وأخذت العلاقات الدرزية المسيحيّة تتردّى تدريجيًا حتى كان عام ١٨٥٧ م، فإذا بالنزاع المسلح ينشب بين الطائفتين من جديد ويبلغ ذروته عام ١٨٦٠ م»[١٧٩].

يرفض المؤلّف أن يقطع في شأن توزيع المسؤوليات عن مذابح ١٨٦٠ متعلّلاً ببقاء المصادر العثمانية المتصلة بها مكتومة عن الباحثين[١٨٠].. ولكنه، بعد التعريج المتحفظ على التعليل الطبقي المرتكز إلى ثورة كسروان – وقد سبق ذكره – يركّز (في صدد العوامل المحلية، بالطبع) على «دور الكنيسة المارونية الذي ساهم في تحويل ذلك الصراع الاجتماعي إلى صراع طائفي خدمة للمصالح السياسية للكنيسة»[١٨١]. ويعدّد المؤلّف بعض مظاهر هذا الدور: تعصب البطريرك مسعد، نشاط المطران طوبيا عون، رسالة المطران بطرس البستاني إلى نصارى راشيا، تنظيمات الشبيبة المسيحية في القرى.. ثم إنه لا يلبث، بعد تحفظ البداية، أن يقرّ دروز ١٨٦٠ على تشخيصهم لطبيعة أحداث العام المذكور.. فهي «أشبه بالحرب الأهلية التي يجب أن يتحمّل مسؤوليتها الفريقان المتنازعان بالتساوي»[١٨٢]. يلي هذا

---

١٧٧. مم، ص ٢٥٤.

١٧٨. مم، ص م.

١٧٩. مم، ص ٢٥٦.

١٨٠. مم، ص ٢٥٧ من الراهن ان الجهل بالمصادر العثمانية لا يقتصر على تلك المتصلة بأحداث ١٨٦٠ ولا بأحداث حقبة «الحركات» كلها. ولكن المؤلّف لا يفتقد المصادر العثمانية إلاّ في هذا الموضع.

١٨١. مم، ص ٢٥٩.

١٨٢. مم، ص ٢٦٢.

الإقرار نقد شديد لـ« التحامل العثماني – الفرنسي »[١٨٣] على الدروز ولـ« اجراءات فؤاد باشا التعسفية » ، إذ هو « حاول مسايرة النصارى إلى أقصى حد على حساب الدروز » ، وإن يكن رفض الأخذ بلائحة « المعتدين » الأولى التي ضمّنها النصارى أسماء عدد ضخم من الدروز ورفض إعدام الذين اعتقلوا بموجب لائحة معدّلة واعتمد ، في النهاية ، قرارًا بنفي ٤٥٠ درزيًا إلى طرابلس الغرب بقوا هناك أربع سنوات[١٨٤] .

ذاك هو موقف الأصل الماروني ، طيلة الحقبة المدروسة هنا . والصورة التي يجلوها هذا الموقف لأصحابه ، في نص أبي صالح ، هي ، على وجه الإجمال ، وبرغم اعتدال اللهجة ، صورة الراغب في الاستئثار ، المبادر إلى الفتنة .. على أن عناصر الصورة المذكورة لا تكتمل إلاّ بالعودة إلى صورة الأصل الدرزي خلال الحقبة نفسها وإلى صور الأصول الخارجية في تعاطيها شؤون الجبل . أما الدروز فيظهرون هنا في موقف المدافع عن نفسه ، المعرّض لخطر متضافر المصادر وصل – في ما ينقله المؤلف عن مجلة الإرساليات الأميركية – من جهة اليسوعيين والاكليروس الماروني إلى حدّ العمل لـ« إقصاء الدروز عن الجبل »[١٨٥] . ولا ريب ان الاعتراف بالطابع الدفاعي لموقف الدروز أمر يلتقي عليه أبو صالح وجوبلان مثلاً . ولكن إذ يتراجع في نص المؤرّخ الدرزي ، عنصر التلازم بين الموقع المسيحي والموقع « الديمقراطي »[١٨٦] ، تصير دلالة « الدفاع » الدرزي مختلفة جدًا .. إذ هو يصير ، **بالدرجة الأولى** ، دفاع طائفة عن نفسها في وجه طائفة أخرى ، بعيدًا عن التماهي مع نموذج اجتماعي كان صائرًا إلى الغلبة في ركاب المواجهة الأهلية .

وحين يؤرّخ أبو صالح لهذه المواجهة تنعقد في نصه صلات أصلي الداخل بالأصول الخارجيّة ، وهي صلات يجهد المؤرّخ في إبرازها غير متناظرة . إذ يُظهر لصلات الدروز

---

١٨٣. مم ، ص م .

١٨٤. مم ، ص ٢٦٣ .

١٨٥. مم ، ص ٢٤٧ .

١٨٦. يتراجع هذا العنصر ، في نص أبي صالح ، ولكنه لا يغيب . فالمؤلّف يكتب « ان هذه التغيرات في أوضاع جبل لبنان عامة وأوضاع الدروز خاصة لم تقع فجأة بل استغرق وقوعها زمنًا طويلاً بحيث ان هذا الانقلاب السياسي لصالح الموارنة وقع على مراحل وبشكل تدريجي وسلمي . وكان حريًا بمثل هذا الانقلاب اتخاذ أبعاد اجتماعيّة وسياسية تقدمية بدلاً من الطائفيّة لو لم تبادر إلى استغلاله قوى خارجية عن طريق القنصليات الأجنبيّة ومحلية عن طريق رجال الدين خاصة الإكليروس الماروني (...) » ، مم ، ص ٢٤٤ . غير ان نفس هذا المقطع لا يتماسك مع نفس الرواية في تعرضها لوقائع محدّدة . إذ لا يبدو الموارنة في أي وقت من أوقات هذه الحقبة ، « منفصلين » انفصالاً ذا أهميّة تاريخيّة عن قياداتهم « الطائفيّة » .

بالخارج طبيعة ومدى مختلفين عن ذينك اللذين كانا لصلات الموارنة الخارج أيضًا. هذا مع العلم أن أصول الخارج لا تحوز عند المؤرّخ الدرزي قيمًا متمايزة فعلاً.. فلا الديمقراطية تشفع هنا لفرنسا ولا مجانسة الإقطاع تشفع للدولة العثمانية أو تدينها. بل تستوي أصول الخارج في «أجنبيتها» إذا جازت العبارة.

وما يلفت بادئ ذي بدء، في هذا الصدد، هو أن جهد المؤلف، خلال تناوله العهود الصليبيّة مثلاً، لإدراج السلوك الدرزي في مجرى واسع، عربي وإسلامي، ينعطف، عند تناول العهد العثماني، ناحية إبراز الحرص الدرزي على «استقلال» الطائفة والجبل. هذا على الرغم من أنه (في حرصه على استبقاء هامش ولاء أساسي للأكثرية) يحرص على رسم حدود واضحة لرغبة «الاستقلال» هذه ويشير إلى عزوف الدروز – باستثناء تجربة فخر الدين – عن أي تحالف أو مبادرة تتجاوز وحدة الدولة العثمانية. يبقى من علامات تشديد المؤرّخ على «الاستقلال» انه يعين الرغبة في القضاء على استقلال الجبل الذاتي محرّكًا للسياسة العثمانيّة بعد رحيل ابراهيم باشا، وإن يكن أقل تشديدًا من توما واسماعيل مثلاً على هذا الجانب. من ذلك أيضًا إصراره على التنويه بالطابع الاضطراري لوقوف الدروز، حين يحصل، في جانب الوالي العثماني. هذا الإصرار هو مثلاً دليل روايته لتطوّر علاقات الدروز بعمر باشا النمساوي[187]. إلى ذلك يسكت المؤلف تمامًا عما يذكره إسماعيل من أن أسعد باشا نقل من منصبه سنة ١٨٤٥ بسبب عطفه على النصارى وعيّن محلّه وجيهي باشا الذي ترك للدروز حريّة مبادرة واسعة في القتال الأهلي[188]. ويهمل المؤلّف أيضًا تطوّع ثلاثة آلاف درزي على رأسهم قائمقام الدروز للقتال إلى جانب الجيوش العثمانية في حرب القرم[189]. ويهمل أخيرًا كل ذكر لانحياز الوالي العثماني خلال مذابح ١٨٦٠ (باستثناء القول ان خورشيد باشا كان معروفًا بتعصبه الديني). من الجهة الأخرى يتوقّف أبو صالح عند إجراءات فؤاد باشا، ليتهمه، في تقويم عام لسلوكه إزاء مشكلة الجبل، بممالأة النصارى. هذه العناصر كلها – المثبتة منها والمغيّبة – تنحو نحو التقليل من أثر العثمانيين في السياسة الدرزية وإلى إبعاد تهمة محدّدة عن الدروز: وهي ان هذه الطائفة (أو زعاماتها في الأقل) آثرت خدمة الأهداف العثمانيّة على حفظ علاقات «الشراكة» مع الأصل الجبلي الآخر: الموارنة. إذ كيف تصح

---

١٨٧. مم، ص ٢٤٩ – ٢٥٣.
١٨٨. اسماعيل، مم، ج ٤، ص ٢٦٩ – ٢٧٠ و٢٧٢ – ٢٧٣.
١٨٩. مم، ص ٣١٧.

هذه التهمة (وهي التي لا يخلو منها نص ينطق من الموقع المسيحي أو من موقع تحميل «الأجنبي» مسؤولية سلوك الطائفتين معًا) ما دام الدروز، في ما يرى أبو صالح، لم يتجاوزوا حدّ الدفاع عن النفس في وجه هجوم ماروني رمى إلى الاستيلاء على السلطة في الجبل كله وربما على الجبل برمته سلطةً وأرضًا؟

يدفع أبو صالح عن الدروز تهمة أخرى، تناولت صلاتهم بالخارج أيضًا، هي تهمة إسلالهم القياد بعد ١٨٤٠ لأهداف السياسة البريطانية. فيرى ان علاقة الدروز ببريطانيا فرضها اقتسام القناصل الأوروبيين طوائف الجبل، وان «معظم المؤرّخين» أعطوها «أهميّة مبالغًا فيها»[١٩٠]. ويضيف أنها «كانت في معظمها علاقات شخصيّة» وانها نمت في ظل الحرص البريطاني، آنذاك، على سلامة الدولة العثمانية ولم يكن بين أهدافها إنشاء «دولة مستقلة في الجبل يهيمن عليها الدروز»[١٩١].. ترد هذه الإشارات جميعًا متقابلة مع إشارات إلى علاقة الموارنة وسائر الكاثوليكيين بفرنسا. فهذه علاقة تاريخية، لم يحتمها الظرف الطارئ، وكانت «ذات طابع جماعي» وكان هدفها إنشاء دولة مستقلة[١٩٢].. وهي علاقة لم تقتصر على الصعيد السياسي، بل كانت متعدّدة الوجوه: فاجتمع لها الوجه الديني والوجه الثقافي والوجه الاقتصادي.. ويتوقّف المؤلّف توقّفًا خاصًا عند هذا الوجه الأخير. فإن صلات النصارى التجارية بالأوروبيين وقيام هؤلاء ببناء حلاّلات حديثة أدت إلى نشوء طبقة من التجار النصارى، كبيرة الإمكانات وإلى إقفال حلاّلات المقاطعجية القديمة. فأمسك النصارى «بزمام التجارة كما أمسكوا بزمام صناعة الحرير المحلية في الجبل»[١٩٣]. وأخذ تجارهم يقرضون الفلاحين ويزاحمون بنفوذهم بينهم نفوذ المقاطعجية (الدروز بخاصة). هؤلاء يواجهون، في نص المؤلف «خطر التغلغل الاقتصادي الأوروبي في لبنان»[١٩٤]. ولكن هذه المواجهة لا تكافؤ بين طرفيها. هذا بينما يواكب الموارنة دخول الأوروبيين، متكيّفين مع حاجاته، جانين منه تحوّل الميزان الاقتصادي، – والسياسي بالتالي – لمصلحتهم..

لا يدرج أبو صالح طائفته إذن في أيّة علاقة عضويّة مع أصل خارجي محدّد.. وإنما يستبقي علاقة الانتماء إلى إسلام «عام» وعروبة «عامة». وهي علاقة تغذو هويّة ولا تنمّ على

---

١٩٠. أبو صالح، مم، ص ٢٤٦.
١٩١. مم، ص م.
١٩٢. مم، ص ٢٤٧.
١٩٣. مم، ص ٢٤٣.
١٩٤. مم، ص م.

الولاء لأي نظام اجتماعي ماثل في الأفق الراهن. لا يقيس أبو صالح تاريخ طائفته – من حيث هو قيمة راهنة – على تبنّ للمثال «الديمقراطي» مثلاً ولا على كونها شكلت، حتى النهاية، معقل الإقطاع الأهم، في الجبل. هذا على الرغم من أن المؤرخ لا يبدو خلوًا من هموم «الديمقراطية» والحداثة. فقد رأيناه مثلاً ينعي على الضربات التي كالها بشير الثاني للإقطاع انها «لم تأتِ عن طريق التشريع العصري»[١٩٥] ورأيناه يشير إلى أبعاد «تقدّمية»[١٩٦] لصعود النصارى أفسدت من الخارج والداخل، إلخ.. فهو ليس محامي الإقطاع إذن. ولكنه لا يكتب تاريخ طائفته من وجهة نظر «التقدّم» و«التخلّف» أو «الديمقراطية» و«الإقطاع».. بل تبقى هذه الزاوية هامشيّة في روايته، لا تحول دون أن يقف في الجانب «الإقطاعي» أو «المتخلف» كلما تعرّض لمواجهة **محدّدة** من المواجهات التي أسفرت عن تقهقر هذا الجانب وتقدّم الجانب المقابل. وذلك أن أبا صالح، وإن لم يكن محامي الإقطاع، هو محامي الطائفة. وهو إذا تنازل أمام «خجل الطوائف» فأفسح المكان لقيم «تُغطي» المجتمع بأسره، من قبيل الحداثة والديمقراطية، لا يصل إلى تغليب الزحف نحو هذا «الموقع» على دواعي «الهويّة».

شرارة: من نعيم العضويّة إلى جحيم العنف

يتخذ وضاح شرارة لنفسه جانب «التاريخ». أي انه لا يرى، خارج المجرى الفعلي للصراع الاجتماعي الذي يؤرّخ له قيمة مفارقة يلازمها المجرى المذكور أو ينحرف عنها. فهو بهذا المعنى جذري «التقدّميّة»، إذ انه يرى التقدّم في أصول الوضع الذي يدعو الآن إلى تغييره.. وذلك أن هذا الوضع، حينما نشأ، لابست وجهته وجهة التاريخ الغالبة، حينذاك، أي – بعبارة لا يجري بها قلم شرارة – «طبيعة المرحلة». ولكن ما هو هذا التاريخ ومن الذي مثّل الوجهة الغالبة في الوضع المؤرّخ له؟

إن أهم ما يجده شرارة مشتركًا بين ضروب عدّة – يقوم بنقدها – من تناول المجتمع الطائفي، هو اقتصار هذا التناول على مستوى، دون سواه، من بنية المجتمع الشاملة. من ذلك جعل الصراع الطائفي مجرّد «زيف» يسطع تحته، متى أُزيل، صراع الطبقات.. الأمر الذي يحصر المواجهة الظاهرة في المستوى الأيدلوجي، بعد أن يحيل هذا الأخير إلى مجرّد

١٩٥. مم، ص ٢٣٩.

١٩٦. مم، ص ٢٤٤.

غشاء سطحي يكفي رفعه أو تمزيقه ليظهر الجوهر الأصيل. هذه الدعوى «الماركسية» التي توكل إلى الوعي همّ مطابقة «الواقع» (بعد أن تفترض لهذا الأخير وجودًا مسبقًا ملازمًا بدوره لسويّة ثابتة) تلتقي دعاوى أخرى توكل أمر المطابقة المذكورة إلى «العلم» أو إلى «التقنية» وتتوخى من حصولها إبراز «الوطن» أو «المجتمع العلماني» أو «الديمقراطي» بعد تخليصه، لا من الغشاء الطائفي، بل – هنا – من «الرواسب» و«الأدران» الطائفيّة. في الحالين يفترض للمجتمع نظام مطمور يتجرّد لنبشه الوعي أو ما يعادله، ويفترض أن النظام الماثل ليس إلاّ نسجًا من الأيدلوجيّة، أي، بمعنى ما، من المخيلة[١٩٧].. حتى إذا سلمنا بدخول الطائفيّة، في باب العرض، بات لا بدّ من البحث لها عن أسباب تاريخيّة «عارضة». وأقلّ الأسباب «جوهريّة»، ولا ريب، هو السبب «الخارجي».. يليه في ذلك ما يمكن حصر تبعته في فئة داخلية ضيّقة، «عميلة» للخارج إن أمكن. لذا ترادف عزل المستوى الأيدلوجي مع التعليل «السياسي» – بأضيق معاني الكلمة – أو الدبلوماسي لفعاليّته المتمادية.. فلم تعد الرأسمالية (الأوروبيّة) «نظامًا» تتناول سيطرته «الاستعمارية» بنية المجتمع المحلي في توازنها كله، بل صارت «عنصرًا موضعيًا»[١٩٨].. وجرى – كما يضيف شرارة – انتداب «اكليركيين» «لمهام لا تقل عن خلق وطن ودولة» أو العثور على «انتهازيين» «دخلاء على انتفاضة شعبية مسلحة يجهضونها بقدرة قادر»[١٩٩]. الأمر الذي يدفع المؤلف إلى التساؤل: «ما الذي يجعل من ضحايا مصالح فئوية ضيّقة – وهم أكثرية – شركاء في استتباب هذه المصالح وسيطرتها؟ ما الذي يجعل من مخطط دبلوماسي نظامًا سياسيًا يشمل مجتمعًا بكامله (...) ما الذي يحمي التزييف الاديولوجي من «الواقع»، وبالتالي ما الذي يعمل على أن يحافظ الوعي على فجاجته؟..»[٢٠٠].

ذاك هو منطق الدعوى الآيلة، في رغبتها، إلى إزالة النظام الطائفي. وهي لا تختلف من حيث عزلها المستوى الأيدلوجي (وجزئيّة تصوّرها لتاريخ المجتمع بالتالي) عن الدعوى القائلة بأزليّة هذا النظام نفسه. فما هو «أزلي» إنما هو وجود «الفوارق الطائفيّة» التي ترقى إلى القرون المسيحيّة الأولى.. والقائلون بملازمة «الطائفيّة» تاريخ لبنان، إنما يشيرون إلى هذه

---

١٩٧. را. **شرارة** (وضاح): **في أصول لبنان الطائفي...**، مم، ص ٥ – ١٣.

١٩٨. مم، ص ٢٢.

١٩٩. مم، ص ٢٣. إشارة إلى تفسير **برنامج الحزب الشيوعي اللبناني** الصادر عن مؤتمره الثاني في بيروت عام ١٩٦٨ لنشوء دولة لبنان الكبير في ظل الانتداب الفرنسي وللتسوية التي انتهت إليها انتفاضة ١٩٥٨.

٢٠٠. مم، ص ٢٤.

الفوارق معوّلين على فعاليتها في «المجال الأديولوجي»[٢٠١] .. فتاريخهم هذا «يقوم على عزل تاريخ المستوى الاديولوجي ورد المستويات الأخرى إليه»[٢٠٢]. ولكن «الطائفيّة» هنا هي «روح» تمدّ أحداث التاريخ «المبعثرة» بتجانس ثابت.. هذا بينما كانت، في الدعوى المقابلة زيفًا لا بدّ أن يزيله «الوعي» أو «العلم» .. وكان على هذا أو ذاك أن يرد إلى الواقع صورته، أي أن ينفخ فيه هو أيضًا روحًا مناهضة للطائفيّة هي السويّة الأيدلوجيّة – الأزليّة أيضًا – للتاريخ الأوروبي : الصراع الطبقي، أو التقدّم الذي ينبغي على المجتمع المتخلّف أن يسير في ركابه.

هاتان الصورتان تبدوان لشرارة – في التقائهما وافتراقهما – صورتين قاصرتين للمجتمع الطائفي ولتاريخه. وفي إدراك هذا القصور يرتسم تصوّر المؤلّف نفسه لذينك المجتمع والتاريخ. فإن الاحتجاج على اعتبار الطائفيّة زيفًا يوافق التعرف فيها – من جانب المؤلف – إلى نظام المجتمع بأسره أي إلى أعمّ مبدأ يستغرق وحدة بنيته وينتظم صراعاتها. والاحتجاج على «أزلية» الطائفيّة يوافق اعتبار التحوّل في الهيمنة الاجتماعيّة لحظة ولادتها التاريخيّة. هكذا يظهر المجتمع على أنه بنية منقسمة يتحدّد نظامها بطبيعة الطرف المهيمن فيها، ويظهر تاريخ المجتمع على أنه تاريخ الصراع على الهيمنة. ويظهر الاحتجاج على عزل مستويات البنية الإجتماعية بعضها عن بعض وعلى نفخ هذا أو ذاك منها وملاشاة سواه احتجاجًا وجهه الآخر محاولة حمل **الوحدة النظرية** للمجتمع على محمل الجد وجعل محور التاريخ، بالتالي، ذاك الذي تتماسك حوله تلك الوحدة : أي الهيمنة في طبيعتها وفي أشكالها و– على الأخص – في تحوّلها المفضي إلى ولادة نظام جديد.

نقول : وحدة نظريّة لأن شرارة بعيد عن افتراض حالة للمجتمع غاب أو يغيب عنها الانقسام والصراع، سابقة كانت أم قائمة أم لاحقة. وإنما الوحدة هي شرط الصراع أو إطاره، لا غير. فهي وحدة مشروطة لا بغياب التناقض، بل بالهيمنة، أي بوجود قطب قادر على ضبط التناقضات ضمن حدود الوحدة نفسها.. أي على منع أطراف الصراع من الاستقلال إلى حد يجعل الصراع نفسه غير ذي موضوع.

هذه «التقدّمية» الملاصقة، بوجهة قيمها، للوجهة التي اتخذتها نسبة القوى الاستراتيجية في الصيرورة التاريخية نفسها تحدو بشرارة إلى اتخاذ موقع بالغ الوضوح في

---

٢٠١. مم، ص ٤٠.

٢٠٢. مم، ص ٤١.

تصنيف القوى والمسائل الذي ترسمناه طيلة الصفحات السابقة. وذلك ان «الحركات» ليست إلاّ الحقبة الأخيرة من سياق انتقال الهيمنة إلى الموارنة. والمؤرّخ الذي تواكب رغبته هذا الانتقال لا يخفي وضعه القيمة التاريخيّة في الجانب الماروني[٢٠٣].. وهذا موقف لن نعود نجد منه عند «التقدميين» الآخرين سوى تمجيد حركة الفلاحين بعد «تحييد» هويّتها النصرانيّة وعزلها عن مجرى الصراع الطائفي.. ولا نعثر من الموقف نفسه أيضًا عند المؤرّخ المسلم الوحيد الذي غلّب وجهة النظر النصرانيّة (وهو عادل إسماعيل) إلاّ على اعتماد المآل الديمقراطي (وهو ماروني أولاً) مع إنكار أيّة إيجابيّة تاريخيّة على الصراع الذي انتهى إليه. وما كان لهذا الإنكار أن يتخلخل ما دامت تحكم الصورة قيمة راهنة يقرأ التاريخ في ضوئها هي قيمة «التعايش» الطائفي الذي يسوّي، ضمنًا، تحت شعاره ما بين الطوائف. هذا التعايش المتساوي هو ما تحل الهيمنة محلّه عند شرارة.

ما الذي «يستحسنه» المؤلف من الموارنة؟ يشكّل الجواب على هذا السؤال – بسبب من وقوع الموارنة في مركز الرواية هنا – جوابًا على سائر المسائل التي سبق أن استجوبنا بصددها نصوصًا أخرى: خارطة العلاقات ما بين أصول الخارج وأصول الداخل وتوزيع القيم على

---

٢٠٣. لا يفوت شرارة ان ما يسمّيه «الخط الجماهيري» الماروني نما في ظل الهجوم الاستعماري على المشرق. فالفصل الذي يلي المقدّمة من كتابه مكرّس لرسم هذا الإطار. وهو يربط المرحلة الأخيرة (والأهمّ) من الاضطرابات اللبنانية بمعركة حفر قناة السويس على وجه التحديد. فيقول: «(...) كانت الاضطرابات الطائفية في لبنان، بأسسها الداخليّة المستقلة، مساهمة في تجسيد المشروع الفرنسي: فقد استطاعت فرنسا أن تبرز مقدرتها على استخدام عنصر طيّع من داخل السلطنة، وعلى دفعه إلى توسيع صدام يرقى إلى قرابة عشرين سنة. كما استطاعت أن تطرح بصورة أولية مسألة وحدة الإمبراطورية العثمانية (...)» مم، ص ٣٦، وهذه صياغة مغامرة، إن لم تكن خاطئة، لمدى القدرة الفرنسيّة على «استخدام» الموارنة، كما تجلّت بخاصة بين ١٨٥٨ و ١٨٦٠.. وذلك برغم الإشارة إلى «استقلال» قواعد الصراع الداخليّة. في **الوثائق الدبلوماسية والقنصليّة** التي نشرها عادل اسماعيل، مم، ج ١٠ ما يشير أولاً إلى أن «الأحداث» سواء منها حركة كسروان أم مذبحة ١٨٦٠ كانت تنطلق مستقلة كليًّا عن إرادة الفرنسيين.. بل إن القنصل «يتخوّف» مسبقًا من وضع العلاقات الطائفيّة ولكنه يبدو عاجزًا كليًّا عن درء ١٨٦٠.. وفي **الوثائق** أيضًا ما يدل على **استخدام** الأحداث من جانب الفرنسيين، **بعد اندلاعها**، وعلى محاولتهم السيطرة عليها وتوظيفها.. بهذا المعنى يصح الحديث عن «استخدام» وعن «توسيع» (إخراج وقع «الأحداث» من النطاق المحلي).. ولكن لا يبدو في المقابل، ان الفرنسيين دفعوا الموارنة أو فلاّحيهم إلى الحرب أو إلى الثورة، ولا انهم سعوا إلى توسيع «الصدام» في الحالتين.

في أي حال – وبرغم هذه المبالغة في تقدير الأثر الفرنسي – لا يعادي شرارة حركة الموارنة.. وذلك، أولاً، لأنه لا «يستغرقها» في هذا الأثر، وثانيًا لأنه لا يحاكمها من موقع مواجهته هو للاستعمار (بعد قرن من الزمان) بل من موقع مواجهتها **هي** للاستبداد العثماني والسيطرة الدرزية، وتبنيها وجهة تاريخية (الوجهة الرأسمالية) كانت هي وجهة «التقدّم» المنظورة في حينه. التاريخانية إذن ليست موالاة «الوضع القائم» بل موالاة الوجهة المتنامية فيه.

مسالكها في الصراع، «طبيعة» الصراع نفسه أي العنوان الذي يلم بشتات الأحداث في الحقبة المروية ويصنع لها موقعها و«استقلالها»، مكان رغبة المؤرّخ من هذا كله، وهو ما تلمّسناه من خلال النظر في جدل المواقع والهويّات.

يكتب شرارة: «إن التأريخ للبنان الحالي – انطلاقًا من نواته التي هي بلا شك جبل لبنان – يفترض أن يؤرّخ للفئة التي انتقلت من التبعيّة، أو الوضع الثانوي إلى السيطرة. كما أن التأريخ للرأسمالية ارتكز أيضًا إلى تتبع الخط الذي تطوّرت البرجوازية الطبقة المسيطرة داخله»[٢٠٤]. هذا بعد أن يعيّن «الهجوم» الرأسمالي حدثًا أساسيًا طبع المرحلة المدروسة.. فلم يكن للأحداث الأخرى «ولو بدأت مستقلة» عنه بعض الشيء، أن تبقى «طويلاً بمعزل عنه أو عن نتائجه التي كانت تسلك أحيانًا طرقًا متشعّبة»[٢٠٥]. يحاول المؤلّف ترسّم هذه «الطرق»، فيقارن التأريخ لرسو النظام الطائفي مع غلبة الموارنة بالتأريخ لرسو النظام الرأسمالي مع سيطرة البرجوازية، جاعلاً غرض المقارنة يتعدّى الإشارة إلى مجرّد الشبه. وإنما هو يشير إلى تداخل «الحدثين» العالمي والمحلي تداخلاً يمنح، برغم تشعّبه، دلالة خاصة لتناظر «الفئتين» المسيطرتين كل في فلكها الخاص. وذلك انه إذا كان قد نشأ مع غلبة الرأسماليّة «تاريخ عالمي» يشير **البيان الشيوعي** إلى عالميّته، معيّنًا فيها «سمة أساسية وجديدة هي من نتاج نمط الإنتاج الرأسمالي بالذات»[٢٠٦]، فإن جانب القوة، في وضع الموارنة، كان مجاراتهم هذه «العالميّة» المتنامية. وجانب القوّة هنا هو أيضًا جانب القيمة، لأن القيمة لا توجد خارج وجهة التاريخ أو هي – على وجه الدقة – لم تعد توجد – منذ صار للعصر وجهة عامة – خارج وجهة العصر العامة.

على أنّ «التاريخانيّة» هنا لا تؤول إلى فرض وحدة بسيطة على وجهة التأريخ أو العصر. لا ترادف هنا بين الوحدة والبساطة. وقد رأينا في صدد التاريخ المحلي ان شرط الوحدة هو الإنقسام مع الهيمنة. ولا بدّ ان يبقى نصب أعيننا الآن ان غياب النموذج الواحد لسيطرة المراكز الرأسمالية هو شرط «عالميّة» الرأسمالية. وإنما الدراسة كلها تجهد لتدل على عكس الترادف المذكور أعلاه: إذ هي ترسم للموارنة، الوسيط المحلّي لدخول الرأسماليّة، صورة لا تبدو ملزمة بأي نموذج مسبق.. ترسمها قبل كل شيء، في وجه من يرون في «الطائفيّة»

---

٢٠٤. شرارة: مم، ص ٤٠.

٢٠٥. مم، ص ٣٨.

٢٠٦. مم، ص ٢٢ – ٢٣.

- أي في هيمنة الموارنة - «مخلفات» من العهد الاقطاعي، غير «أصيلة» في الوضع الرأسمالي، بل هي مجافية له.

لا ريب أن الموارنة ملكوا، في مواجهة الدروز، أصحاب سلطة الإقطاع الرئيسين في الإمارة، ميزات شكليّة أهّلتهم لمواكبة الدخول الرأسمالي. وإذا كان المؤلّف يعيّن عهد بشير الثاني مرحلة تكوّن لشروط الهيمنة المارونيّة مهّدت لحقبة المجابهات اللاحقة، فإن سياسة بشير أظهرت اختلافًا في التلقي كشف بدوره الاختلاف ما بين الوضعين الدرزي والماروني. ولم تقتصر حصيلة السياسة البشيرية على توجيه ضربات إلى الأسر الإقطاعيّة نال الدروز أقساها مع القضاء على بشير جنبلاط. فما يمنح هذا المنحى دلالته التاريخية ليس مجرد انحياز بشير الثاني إلى الموارنة - وهو واقع - بل الوقع المختلف لضغوط بشير على علاقات الولاء في الفريقين الماروني والدرزي. فعند الدروز ظهرت العلاقة الإقطاعيّة «بمظهر الحماية الطبيعية»[٢٠٧] في وجه فداحة النهب البشيري. فلم يزدها ضرب رموزها إلاّ رسوخًا. هذا بينما أدّى العامل نفسه إلى تحرير الفلاحين الموارنة نسبيًا من العلاقة نفسها وإلى بروز الكنيسة في موقع قيادي من حركتهم. «فالوجهة التي تحمل إضعاف العلاقات التقليدية، تحمل أيضًا تجدّدها وإنعاشها، دون أن يعني ذلك مراوحة الحركة التاريخية في مكانها: إذ ليس ثمّة توازن في شقي الوجهة المتناقضة»[٢٠٨]. إلى ذلك «كانت وصاية مشايخ الشيعة»[٢٠٩] في الشمال الماروني قد منعت توطد الولاء الإقطاعي في يد أسر مارونية كبيرة ومهّدت لتحول الالتفاف الفلاحي إلى الكنيسة، أي ان الطائفة أفادت ها هنا أيضًا، بالنتيجة، من ظرف احتملته قهرًا.. وهي أفادت أيضًا من «خبرة واسعة في أعمال الإدارة والدولة» اكتسبها «مثقّفوها» في البلاط البشيري وفي خدمة أمراء وإقطاعيين آخرين، محوّلة هذا الوضع «الثاني»[٢١٠]، من حيث المرتبة، إلى موقع على خط المستقبل. ترافقت هذه المعالم الداخليّة مع «توجّه أعداد كبيرة من الموارنة»[٢١١] إلى التجارة، مستفيدين من توسّع العلاقات التجارية مع أوروبا ومن نظام الامتيازات الأجنبية، وملتقين، من هذه الزاوية الجديدة، وضع «الأقلية» الذي كان يعبّر عنه ارتباط الكنيسة المارونية بكرسي روما، وسط كنائس غلب عليها «الارتباط

٢٠٧. م م، ص ٤٨.
٢٠٨. م م، ص ٤٩.
٢٠٩. م م، ص ٥٩.
٢١٠. م م، ص ٥٨.
٢١١. م م، ص م.

الشرقي»[٢١٢]. تلك هي الملامح التي منحت «النمو السكاني الكبير» الذي عرفه الموارنة، وتوسّع هجرتهم إلى الجبل الجنوبي في عهد بشير الثاني وقعها المحدّد على تاريخ الجبل. فـ«ان النمو السكاني هذا ليس عاملاً قائمًا بذاته، منفصلاً عن مجمل الشروط التاريخيّة التي حاقت به»[٢١٣].

في مواجهة هذه الصورة التي يرسمها شرارة للموارنة – قبل أن يعرض لديناميتها أثناء المجابهات الأهليّة – ترتسم، في نصه، صورة للدروز ذات ملامح وقيم معاكسة. تتسم هذه الصورة بارتداد مزدوج «إلى توازن قوى سابق ومتخلف (...) فهو من ناحية ارتداد إلى علاقات اجتماعية يزداد انسلاخها عن المجرى التاريخي الآخذ في الاتساع، وهو، من ناحية ثانية، ارتداد إلى السلطنة العثمانية في مقاومتها لمختلف العوامل التي نتجت عن ازدياد النفوذ الأوروبي»[٢١٤]. كان عنوان هذا الارتداد سعي المقاطعجية الدروز العائدين إلى الجبل مع رحيل ابراهيم باشا إلى استعادة «المهابة» الدرزية مع الأرض في محاولة لـ«إعادة القديم إلى قدمه»، حسب عبارة أبو شقرا[٢١٥]. ولكن النتيجة الأهمّ للارتداد المذكور، في نطاق الطائفة، كانت ان المطالبة الفلاحيّة الدرزية «اندرجت (...) في حركة المقاطعجية في سبيل العودة إلى موقعهم السابق وإلى العلاقات السابقة، ولعب الفلاحون دورًا تابعًا وملحقًا في هذه الحركة»[٢١٦]. لم يكن ثمة مناص إذن من تعمّق الفوارق بين الجماعتين الطائفيتين. وهو تعمّق يوصله المؤلف إلى وضع خصوبة الأرحام المارونيّة وجهًا لوجه مع تقهقر الوزن السكاني للدروز، إذ «بينما يؤدي تمثل المجموعة المارونيّة للعلاقات التي تشكّل «العالم» يومذاك، إلى تفتّح فعلي ولو متناقض، تؤدي ارتباطات المجموعة الدرزية إلى الانزواء الذي يسبق الذواء المعنوي والجسدي على السواء»[٢١٧].

أما ديناميّة هذا «التفتح» الماروني فيلخّصها ملمحان رئيسان: تشكّل حركة الفلاحين،

---

٢١٢. مم، ص ٥٩.

٢١٣. مم، ص ٥٧.

٢١٤. مم، ص ٥٦ ويلاحظ تأكيد انضواء الدروز في ظل السلطنة وهو ما ينكره أبو صالح. را. أعلاه الصفحات التي كرّسناها لهذا الأخير. والواقع ان شرارة وأبا صالح يشيران إلى شيئين متباينين. بينما يبرز المؤرّخ الدرزي التراوح الحدثي في موقف الطرفين الدرزي والعثماني أحدهما من الآخر، يشير المؤرّخ الماركسي إلى تلازمهما في وجهة تاريخية واحدة.

٢١٥. را. شرارة، مم، ص ٥٤.

٢١٦. مم، ص ٥٥.

٢١٧. مم، ص ٦٠.

عبر المبادرات العاميّة والمجابهات الأهليّة، في آن معًا، مع «تحرّر» الفلاحين الذي أشرنا إليه من السيطرة المقاطعجيّة.. وانتقال الكنيسة المارونية – ومعها التجار – إلى قيادة الكتلة التاريخيّة الجديدة. هذا الانتقال الأخير هو الذي ميّز حركة الفلاحين نفسها (بصفتهم «القوة الرئيسيّة») إذ «تتحدّد السمات الخاصة للحركات الفلاحيّة المحليّة تبعًا للصلات المختلفة التي تشد الفلاحين إلى الفئات الإجتماعيّة الأخرى وإلى المؤسسات السياسيّة والاديولوجيّة التي تعمل داخل التشكيلة الاجتماعية»[٢١٨]. لذا يكرّس شرارة معظم عنايته بوضع الموازنة للتحوّل الذي طرأ على دور الكنيسة ولنمو مدينتين داخليتين هما دير القمر وزحلة، على انهما مركزان للتجار وللحرف من جهة ولتنظيم بلدي، إداري وعسكري، جعل منهما تعبيرين متقدّمين وقلعتين للاستقلال الماروني، خلال حقبة «الحركات». هكذا يتبدى ان انتقال الكنيسة إلى موقع في «القوة القيادية» لحركة الفلاحين أو الحركة العاميّة كان أولاً حصيلة تحوّل في داخل الكنيسة نفسها تراجع معه الاتجاه العامل لجعل الكنيسة مرتكزًا بين مرتكزات سلطة الأعيان، وغلب الاتجاه إلى جعلها «تمثّل مصالح الطائفة بتناقضاتها لكن انطلاقًا من الجناح المتحرّك الذي يمثّله الفلاّحون والتجار بالدرجة الأولى»[٢١٩]. أسعف في هذا التحول نموّ الأوقاف الذي منح الكنيسة ركيزة استقلالها المادي عن الأعيان، وأتاح توسّع «أعمال العناية والرحمة»[٢٢٠] التي وسعت بدورها تغلغل النشاط الكنسي في حياة العامة.. عليه يبدو دور الكنيسة، في نص شرارة، بعيدًا عن أن يكون – كما هو في نص يزبك مثلاً – ركوبًا برانيًا لحركة الفلاحين أو تطفلاً عليها وانحرافًا بها عن جادة أصليّة مفترضة.. فالسمة الأولى لهذا الدور، ها هنا، هي «عضويّة»[٢٢١] الصلة التي يقوم عليها. حتى انه ليبدو أن الحركة العاميّة هي التي توصّلت – بعد صراع – إلى «كسب» الكنيسة، لا العكس. فهذا الكسب لا يعدو أن يكون واحدًا (هو الأهم) من منجزات «الخرق الفلاحي أو العامي»[٢٢٢] لأسوار السلطة المقاطعجيّة.

إلى هذه الكنيسة، يضم شرارة في «القوّة القياديّة» لحركة الفلاحين عناصر مدنية بقيت

---

٢١٨. م‌م، ص ٦٢ – ٦٧.
٢١٩. م‌م، ص ٦٥.
٢٢٠. م‌م، ص ٦٦.
٢٢١. م‌م، ص ١٠٧ ومواضع أخرى.
٢٢٢. م‌م، ص ٦٩.

« ملتصقة بالريف ، حتى ان التمييز بين القطاعين أمر مستحيل »[٢٢٣] وفتحت باب اعتبار « التكليف » مبدأ لتولي « القيادة » أو « السلطة » في الجماعة على نحو « يقلب العالم السياسي »[٢٢٤] آنذاك رأسًا على عقب. بينما كان الخوارنة والرهبان ، ناهيك ببعض المطارنة ، يشتركون في تأطير المبادرات العاميّة ، كانت زحلة ودير القمر تجنّدان عدة آلاف من المقاتلين و « تتخابران » في كيفيّة مواجهة الدروز والدفاع عن النصارى. ولم يمنع تنوّع المصادر هذا وحدة « الكتلة التاريخية » .. هذه الوحدة يقدّم المؤلف عدّة أمثلة لها يظهر فيها الفلاّحون الموارنة مدافعين عن المدن أو تظهر هذه الأخيرة قواعد لتجمعهم وانطلاقهم ، الخ .. ولا يتوقّف المؤلف كثيرًا عند « التفكك » الذي تلاحظه المصادر والنصوص الأخرى في صفوف الموارنة وما قابله من وحدة في القيادة الدرزيّة حفظت فعالية الدروز العسكريّة. فهو يسمّيه « غيابًا للتراتب الماروني الداخلي »[٢٢٥] ، ويرى انه « حرّر الموارنة من تبعيّة داخليّة ، اجتماعيّة وايديولوجيّة. وألقى على عاتقهم شؤون الدفاع الذاتي والإدارة »[٢٢٦]. ويجعله ، في مكان آخر ، منطلقًا لـ « التجديد العسكري » الماروني الذي تمّ « رغم ارتكازه إلى معطيات أساسية في العلاقات المحليّة والعائلية ، ضد البنية العسكرية القائمة التي حافظ الدروز عليها »[٢٢٧] .. يندرج هذا التقدير في تصوّر للوحدة أشرنا إليه. كانت القوى العسكرية المارونية ضعيفة أمام « قوى صدام متراصة ومتنقلة » شكّلها الدروز. « أما العامل العسكري – السياسي ، أي الستراتيجي ، فكان ، لا شك ، في الصف المسيحي »[٢٢٨]. وحين يشير المؤلّف إلى حضور « درجة عالية من التجانس والوحدة » في الصف « المسيحي » ، يلخص أحكامًا لا يغيب عنها « التفاوت والتعارض » ويغلب على مصطلحها – تحديدًا لمضمون الوحدة – « التشعّب والترابط والتعميم » و « الشبكة » و « التمايز والتنوع »[٢٢٩] ، إلخ .. مرّة أخرى تظهر « العضويّة » سرًا معلنًا لتفوق « الكتلة التاريخيّة » المارونيّة وقيمة ، على الوجه الأخص ، لصلة هذه الكتلة بقيادتها[٢٣٠].

---

٢٢٣. م م ، ص ٧٢.
٢٢٤. م م ، ص م.
٢٢٥. م م ، ص ٧٠.
٢٢٦. م م ، ص ٧١.
٢٢٧. م م ، ص ٨٠.
٢٢٨. م م ، ص ٩٦.
٢٢٩. م م ، ص ٩٥ – ٩٦ ومواضع أخرى.
٢٣٠. يعتمد شرارة صراحة مصطلح غرامشي : الكتلة التاريخية ، القوة القيادية ، « المثقفون » ، الهيمنة ، إلخ .. وأهم

ولكننا لم نرو إلى الآن رواية شرارة «لأحداث» حقبة الحركات. ذلك أولاً لأن الأحداث قلّ أن ترد، في هذا النص، إلاّ مستوعبة في تعليل وموظفة لخدمته. وقد يكون الأمر طبيعيًا في كتاب سجالي لا يساجل في صدد «الأحداث» بل في صدد موقع الطائفيّة من النظام الإجتماعي اللبناني. ولكن هذا العزوف عن تتبع «الحركات» مثلاً، واحدة بعد أخرى، وعن تسجيل المبادرات العاميّة في سلسلة ذات أول وآخر ينمّ - وهذا هو المهم - عن موقف «آخر» من الصلة بين «الصراع الطبقي» إبان الحقبة المدروسة والمجابهات الطائفيّة. أي ان العزوف المذكور يصلح مدخلاً إلى إدراك المؤلف لطبيعة الطائفيّة. ولنذكّر أولاً بأن «الروايات» التي سبق عرضها هنا لم تكن أي منها تطيق - برغم تفاوت «الكثافة الوجودية» التي تمنحها لكل من «الصراعين» الطائفي والطبقي (أو «الاجتماعي» في المصطلح غير الماركسي) - ردّ الثاني منهما إلى الأول.. لم تكن أي منها تطيق اعتبار الصراع الطبقي مستوعبًا في الشكل الطائفي إلى حدّ يجعل التمييز بينهما «فكريًا» بحتًا، ناهيك باعتبار الطائفية عرضًا طارئًا على الصراع الطبقي أو - في الحالة الدرزية - بتقليص فعل العامل الطبقي، بعد عزله أيضًا، واعتباره مجرّد رافد من روافد النزاع الطائفي على السلطة والأرض. في كل هذه الروايات كان ثمة تياران يتفاوتان كثافة و«شرعيّة» تاريخيّة، ويتقاطعان عرضًا أو عمدًا في نقاط معيّنة. أما عند شرارة فإننا نقع على تجاوز لهذا الفصل إلى «وحدة» - بالمعنى الذي رأيناه - للحقبة كلها.

تكسر هذه الوحدة ما سمّيناه «خجل الطوائف» كسرًا تامًا. في وجه القائلين بطفيلية الطائفيّة على الصيرورة الاجتماعيّة يكتب شرارة ان هذه الطائفية لم تطرأ «على صراع اجتماعي صاف، كما ينبغي للصراعات الاجتماعية الخلوقة أن تكون، انحرف عن جادة الصواب و«تلبك» بطعم غريب. بل كانت الطائفيّة في صميم صراع جماهيري، شعبي، عامي. وهي احدى مرتكزاته الرئيسيّة قبل أن تتحوّل إلى «شكله» الغالب»[٢٣١]. وفي وجه القائلين

من ذلك غرامشية المخيلة التاريخيّة، بعضويتها وتاريخانيتها. عليه لا محلّ، في شأن هذا الكتاب (**في أصول لبنان الطائفي**) لتصنيف شرارة ألتوسيريًا - ماويًا، كما يفعل سهيل القش في: AL-KACH (Souheil): *Convaincre: Discours de répression* (thèse ronéotée), Paris 1973, p. 148-156.

ولكن القش يكتفي - دون مبرّر واضح - بكتاب واحد لشرارة سندًا لتصنيفه، وهو كتابه:

CHARARA (W): *Le discours arabe sur l'histoire* (rhèse ronéotée), Paris 1972.

وقد صدر بالعربية، في بيروت سنة ١٩٧٧، تحت عنوان: **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**، وهو بين مؤلّفات شرارة الوحيد الذي يحمل نكهة التوسيرية.

٢٣١. شرارة: **في أصول لبنان**..، مم، ص ١١٠ - ١١١.

بأزلية «التعايش» الطائفي سمة لمجتمع لبنان، يؤكّد شرارة ولادة الطائفيّة في خضمّ هذا الصراع بين الدروز والموارنة الذي انتهى إلى المتصرفيّة ويقول إنها لم تنشأ من التعايش بل من انتقال الهيمنة، عبر الصراع المذكور، إلى قبضة الموارنة. هذا قبل أن يشير، وهو يعدّد عوامل «تجديد» الطائفيّة المستمر، إلى أن «الحركة المارونيّة حملت مضمونًا، وارتكزت إلى ممارسة، انطويا على طاقة ثورية فعليّة تجاوزت في ممارستها السياسيّة وفي أشكالها التنظيميّة ما أنجزته الحركات الأخرى حتى اليوم»[٢٣٢].. وإذا كانت الصفحات الأخيرة من الكتاب أسئلة مشرعة في وجه هذه الطائفيّة تنضح رغبة في دحرها، فإن هذا لا يمنع أن يؤخذ على «المعارضة» الراهنة لنظام الطائفيّة، افتقارها إلى ما شكل قوة الحركة المارونية وبعدها قوّة النظام الطائفي: «عضويتها». «فالنضال الجماهيري المحلي لم يجعل من الحل العربي خطًا جماهيريًا يحاكي الشمول والعمق والجدة التي امتلكها الخط اللبناني إبان تكوينه»[٢٣٣]. وهو - أي هذا الحل «العربي» الذي كان يلوح نقيضًا للكيان اللبناني نفسه لدى كل أزمة شاملة - لم يفلح على وجه التحديد في «تجاوز مسألة الهويّة» وفي الحدّ من دمج «النخب» غير المسيحيّة في أطر النظام الطائفي[٢٣٤]. أي انه - بإيجاز - عجز عن الاستواء «نظامًا» في مواجهة نظام.

لا إشكال بعد هذا - أو قبله - في الموقف بين أصلي الخارج: أوروبا والدولة العثمانية. فالمؤلف يقرأ بتفهّم تام وجهة النظر المسيحيّة إذ يحصي «المعاني» التي ترى منها لكل من الأصلين. فـ«العثمانيّة» «طغيان الولاة الذين لا رادع لهم عن الأموال أو النساء و(...) اضطهاد «الذمي» واستبعاده عن الحياة العامة»[٢٣٥]. وهي الداخل العربي - المشرقي، مصدر محاربي حوران الزاحفين لحصار زحلة. وهي أزمة معيشية بلا منفذ. أما أوروبا فهي «الحماية من التعدي الدائم ومن الإذلال»، وهي رادع «الحاكم التركي» ونموذج في الممارسة الاقتصادية والثقافية جهدت النخب المحلية لمحاكاته[٢٣٦]. ولكن مجاراة «الخط الطائفي» (الماروني) وجهة أوروبا كانت أيضًا - بلغة الكاتب نفسه - انخراطًا «في تفاوتات السيطرة الاستعمارية ثم الأمبريالية».. واستقرّ بين مرتكزات الخط المذكور «الالتحاق العضوي

---

٢٣٢. مم، ص ١١٤.
٢٣٣. مم، ص ١٢٤.
٢٣٤. مم، ص م.
٢٣٥. مم، ص ١١١.
٢٣٦. مم، ص ١١١ - ١١٢.

بالسوق الأمبريالية، ودور الوسيط بينها وبين الداخل العربي (...)»[٢٣٧] هكذا يجبه شرارة الانقسام حول دلالة الغرب[٢٣٨]. فلا يبدو في نصه أي حرج من الصفة «الاستعمارية» اللاصقة بهذا الأخير ولا يلجأ في مواجهته إلى الإسلام العثماني ولا يغادر موقع الموارنة لـ«يغرقه» في المصير العام للمشرق العربي ثم يخرجه موقعًا «عميلاً» غادر صفوف الأكثرية ليلتحق بالعدو ويسهل له الزحف. يستبقي شرارة بطبيعة الحال موقعه **الراهن** في مقاومة هذا الغرب نفسه الذي تهالكت رأسماليته، فلم «تعد الحركة العاصفة التي تعيد صوغ المجتمعات على أسس مختلفة وجديدة»، بل صارت «غالبًا ما تكتفي بعلاقات التبادل (...) تلحق بواسطتها العلاقات الاجتماعيّة بسيطرة البرجوازيات العميلة»[٢٣٩]. ولكن «الاستعمار» يحتفظ هنا بـ«حقيقته» على أنه موجود تاريخي مكتمل شروط الوجود (وهي حقيقة الغلبة التي أعطيها في هذا القرن التاسع عشر).. إذ لا يبدر من المؤلف ما يدل على أنه راغب في الاحتجاج على هذا التاريخ أو في ابتسار حقيقته.

في تيار التوسع الرأسمالي، في مجرى الحركة المارونيّة بقاعدتها الفلاحيّة وبمكان الكنيسة من قيادتها، في خط الموجة التي كرّست الطائفيّة نظامًا يقوم على غلبة مسيحيّة، نقع على هذا الشيعي، الهامشي في ثقافة طائفته الهامشية، هذا الماركسي الهامشي في ماركسية يسار هامشي.. وهو يسبح سباحة السمكة في الماء. على اننا – ها هنا أيضًا – لا نحسب ان الهامشية كانت عائقًا دون موقف يجهد لتقديم صورة موحّدة عن هذه الحقبة من تاريخ جبل لبنان دون ابتسار هذا أو ذاك من الملامح الرئيسة التي دأبت الصور المتقابلة على تبادل محوها. لا نحسب إذن ان الهامشيّة كانت عائقًا دون هذا بل نحسب العكس. فهي التي

---

٢٣٧. م م، ص ١١٣.

٢٣٨. يجبهه، كما نرى، بـ«تفهم» لطرفيه.. بل بـ«تعاطف» مع دوافع الموقفين التاريخية، في آن معًا. وهو تعاطف لا نعثر عليه عند مؤرّخ آخر.. نعثر عند كمال الصليبي مثلاً في: **تاريخ لبنان الحديث**، م م، على **رواية** لا يكسر «خجل الطوائف» ولا «التعصب الطائفي توازنها. وهذا كثير. ولكن الصليبي يستبقي سياق روايته في حيز التعليل الحدثي، ولا يتجاوز الحد الأدنى من التعليل «الاجتماعي» و«المرحلي».. أي انه، وإن كتب تاريخ قرون بطولها، يغلّب، في بناء السياق، العناصر القصيرة المدى. رغم هذا الاختلاف العميق بين «نوعين» من التأريخ أو «مدرستين»، ثمة إصرار واحد، في الحالين، على مواجهة الأحداث والمواقف، في ظروفها، وعلى التمييز بين هذه الظروف وهمّ الحاضر (وإن لم يغب هذا الهم، عند شرارة بخاصة).. أي ان ثمة احترامًا واحدًا للزمن.. إحترامًا يغيب، في الغالب، عن أعمال مؤرّخين آخرين، بسبب من التماهي مع **هويّات** الماضي لا مع **مواقعه**، كما سنرى لاحقًا بمزيد من التحديد.

٢٣٩. م م، ص ١٢٤ – ١٢٥.

أسعفت نص شرارة في أن يرسم لصاحبه موقعًا عوض أن يتوسله صاحبه ليعبّر به عن هويّته. إذ بين الروايات التي وصلت إلينا من معاصرينا، تتميّز رواية شرارة بأنها الوحيدة التي تحمل المرحلة على محمل الجد. وتدرك الرواية أن الطائفيّة تأسست في تاريخ سابق – لا في كبت راهن للانفعالات السابقة – وانها استمرّت إلى هذا اليوم الذي صار ممكنًا فيه أن تقارن حالها بحال معارضتها. فيتيح لها هذا الإدراك أن تكسر «خجل الطوائف» وتحمل الحركة المارونيّة **بطائفيّتها التاريخية** لأول مرة على محمل الجد أيضًا. لا يظهر الموارنة مسوقين إلى «العمالة» الجماعيّة، اغترارًا دون مصلحة ولا موقف، ولا يظهرون طبقة خانتها طائفيتها أو طائفة تسلّلت متخفّية إلى الهيمنة في زي طبقة. وإنما يظهرون **طائفة اجتماعيّة** تتضافر في تشكيلها «كتلة تاريخيّة» للمرحلة الجديدة أدوار فلاحيها وكنيستها وتجارها، إلخ.. وذلك في مواجهة وتداخل مع شبكة العلاقات الموروثة التي كان يتوّجها الإقطاعيون، دروزًا وموارنة. ولكن تماهي المؤلف – بهامشيته المثلثة أو المربّعة – وهذه الكتلة التاريخية في تكوّنها وانتقالها نحو الهيمنة، ينتهي إلى موقف من الصلة بين «المجتمعين» الأهلي والسياسي.. وذلك من خلال الصورة التي يرسمها النص للصلة ما بين «القوة الرئيسيّة» و«القوة القيادية» في حركة الموارنة. فمثال القوّة القياديّة هنا – ولا سيّما الكنيسة التي يولي شرارة موقعها وتحوّل موقفها عناية فائقة – هو الرأس الذي يحمل ولا ريب آلات الحس ويوجّه الحركة ولكنه يتلقّى غذاءه من شرايين متغلغلة في الجسم كله و«ينصت» أيضًا إلى حالات هذا الجسم كلها و«يساوم» مع تعارضاتها في أوامره ونواهيه. بل ان هذين التغلغل والإنصات يظهران هنا أكثر أهميّة من وظيفة القيادة نفسها وشرطًا لفعاليتها. أو ان القيادة تصير أقرب إلى «التعبير» منها إلى القيادة. وإذ يتحقّق هذا الشرط – وهو أول ما يكترث له شرارة في سجاله مع «معارضة» الطائفية الراهنة – لا يعود النص يتوقّف كثيرًا عند الكلفة التي رتبها – على الموارنة قبل سواهم – زحف كتلتهم التاريخيّة. فثمة إشارة وحيدة في النص إلى «العنف الهائل «الآسيوي»» تخلص إلى أنه «كان فعلاً «قابلة» تاريخنا المعاصر»[٢٤٠]. أي ان مكانة الحرب الأهليّة – في مجرى رأيناه يدمج الاقتتال الطائفي والمبادرات العاميّة – تعرّف، في النصّ، بفعاليّة الحرب التاريخيّة، لا بكلفتها أيّة كانت. هذا الغياب هو أيضًا – من زاوية أعمّ – نتيجة لـ«تقدّمية» الموقف أي لتقبّل التاريخ ووجهته، وهي «تقدّمية» ملازمة لسائر «الماركسيّات». ولكن إلزام القيادة السياسية بـ«التعبير» عن الوجهة الغالبة في المجتمع

---

٢٤٠. مم، ص ١٢١.

الأهلي لم تكن، في نص شرارة، دعوة إلى حرب أهليّة جديدة. فلا ننسَ ان ما كان يواجهه النص – باستثناء هامشية المؤلف نفسه – كان أمرًا سابقًا على اعتماد شكل للممارسة، أكان هذا الشكل هو العنف أم سواه.. كان الإشكال في صلة معارضة النظام الطائفي بالممارسات القائمة في أوساط جماهيرية مختلفة وبإمكان توحيدها في حركة معارضة جماهيرية. ولم تخل المقارنة بحركة الفلاّحين الموارنة وكنيستهم – في بيئة هذا الإشكال – من «إرادية» راهنة غير مؤتلفة جدًا و«التاريخانيّة» التي تسود عرض «تحوّل» مجتمع الجبل في القرن التاسع عشر.. لم تكن مسألة العنف إذن في صلب الإشكال الراهن الذي استجاب له النص. ولكن العنف اندلع فعلاً مع صدور النص مطبوعًا سنة ١٩٧٥.. واتضح شيئًا فشيئًا أن في وسعه أن يكون هو «التعبير» عما يضطرب في جنبات المجتمع الأهلي، وذلك دونما استجابة لأي «مثال» من مثل «التقدّم» المتداولة. هكذا عادت إلى نصوص شرارة – مذ غاب الهدف المتبنى – مسألة الكلفة. وأدى ذلك إلى الإعراض عن تغليب إشكال السياسة – التعبير (وهو كان احتجاجًا على «انقطاع» الممارسة السياسيّة إلى نفسها) ليبرز إشكال السياسة – الضبط (وهو احتجاج على انفجار المجتمع الأهلي وتكشفه عن «سياسات» تجمع إلى الانقطاع تفتت النظرة)[٢٤١]. أي ان الحرب الأهليّة استرجعت – في نصوص المؤلف – إشكال المعارضة – التعبير إلى دائرة الدولة.. فانصب الجهد على إبراز تصوّر لا تكون فيه مواءمة الدولة بين «الضبط» و«التعبير» من قبيل تربيع الدائرة.

---

٢٤١. تحتوي المقالات التي جمعها شرارة تحت عنوان **حروب الاستتباع**، م م، وهي مكتوبة في الأصل بين عامي ١٩٧٤ و١٩٧٦ على معالم هذا الترجح بما يرتسم فيه من تغليب للسياسة – الضبط أو للدولة بصفتها «إدارة» لانقسام المجتمع. وقد سبق أن أبرزنا هذه المعالم في:
بيضون (أحمد): «وضاح شرارة، ديمقراطية الدولة أم عمق الحريّة؟»، **دراسات عربيّة**، تشرين الثاني ١٩٧٩، ص ١٣١ – ١٥٢. وما لبث أن صدر لشرارة كتاب ضخم تأكّد فيه هذا التحوّل، وهو **السلم الأهلي البارد، لبنان المجتمع والدولة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٧** (جزءان)، بيروت ١٩٨٠. فالكتاب قائم على إبراز اختراق العلاقات «التقليدية» (علاقات المجتمع الأهلي الأساسية) وظيفة الدولة وتكوين مؤسساتها ومؤسسات المجتمع الأهلي «المجانسة» للوظيفة المذكورة (المؤسسات «الرأسمالية» و«الديمقراطية»).. لا يثمر هذا الاختراق بالدرجة الأولى «تحريرًا» متزايد الرقعة للجماعات كما قد نحسب.. فإن الجماعات الأهليّة ترتدّ إلى قوانينها الداخليّة الصارمة.. وهي إذ تتواجه مؤطرة بهذه القوانين في قطاعات ومؤسسات يفترض أن يغلب فيها نمط آخر من الانقسام والتوحيد، فإن مواجهتها تنطوي على خطر الحرب الأهليّة الدائم.. وليس اختراق أجهزة الدولة والنزوع إلى تعطيل وظيفتها سوى وجه من وجوه هذا الخطر. أخيرًا يوحي كتاب شرارة – ولكن دون أن يصوغ المشكلة صراحة – بضرورة نقد مفهوم «السياسي» (الذي فصله عن «المدني» كل التقليد الغربي المنبثق من ميكافيلي وهيغل) وهو يطبّق دون تبصّر على المجتمعات التابعة.

حلو – قازان: الجوهر الطبقيّ وكشف العدو

ليس دمج الاقتتال الطائفي والنضال الفلاحي أمرًا مأخوذًا به في جميع التواريخ الماركسيّة لحقبة «الحركات».. بل إن هذه «الغرامشيّة» التي تصنع «كتلة تاريخية» غير محتاجة – من حيث القيمة – إلى تبرير باستثناء استعدادها للهيمنة، إنما هي – بالإضافة إلى هامشياتها الأخرى – ماركسية هامشية.. أما الهمّ الذي حكم مواجهة ماركسيي الحزب الشيوعي اللبناني – قيادة ومؤرّخين – للحقبة نفسها، فهو همّ مختلف. يشير شرارة إلى أن «الطائفية – الكلمة» لم ترد ولا مرة واحدة في «برنامج الحزب الشيوعي وطرق تحقيقه ووسائله» الصادر عن مؤتمره الثاني عام ١٩٦٨.. وإن كانت «الكلمة المفقودة» «تختبئ وراء أكثر من كلمة في النص»[٢٤٢]. ولكن هذا اللفظ للمعطى الطائفي لا يقتصر على نص من قبيل البرنامج يوظف العناصر التاريخيّة توظيفًا مباشرًا لتبرير اختيارات سياسيّة هي غرضه الأوحد ومضمونه الأول. وإنّما نقع على اللفظ نفسه في نصوص تعلن التاريخ همًّا مبدئيًا لها.. في كتيّب يوسف خطار الحلو **العاميات الشعبيّة في لبنان**[٢٤٣] يشي العنوان نفسه بتفريد «العاميات» المبعثرة بين ١٨٢٠ و١٨٥٩ غرضًا للبحث، يظهر في النص سياقًا مترابط الحلقات، وتستثنى منه جولات القتال الطائفي يقينًا من المؤلف أن صفتها الطائفية تحول بينها وبين الانضواء في تاريخ تحتل مركز الثقل منه حركة الفلاحين.. عليه لا يأبه المؤلف إلاّ استثناء – وهو يقص وقائع العاميّات، غير مقتصد في بسط «الوثائق» الطويلة بحروفها – لهويّة الفلاحين الطائفيّة. فيفلح في كتابة تاريخ للعاميّات خال تقريبًا من ذكر الدروز والموارنة. وهو إذا ذكر الطوائف فلأحد سببين: إما القول ان توزعها لم يكن ذا أثر في «العاميّات» بل هي التقت فيها وتآلفت وإما الإشارة إلى أن بروزها كان فعلاً طفيليًا في الحركة الشعبيّة تضافرت على إحداثه قوى تظهر كلها غريبة (بمعان مختلفة) أو منفصلة أو منعزلة عن هذه الحركة (المحتفظة لهذا السبب بجوهر فلاحي نقي). تلك القوى هي الأجانب من عثمانيين وأوروبيين وهي الإقطاعيون المحليون وهي رجال الدين، الخ.. أي ان منحى المؤلف هو هنا **تعرية** هذا الجوهر الطبقي للحركة سواء بعزل أكثر لحظاتها طبقية (العاميّات) أم بعزل المعطى الطائفي عنها وتهميشه باعتباره اصطناعًا فرضته على الحركة تطفّلات الداخل

---

٢٤٢. شرارة: **في أصول لبنان**.. ص ٩.

٢٤٣. الحلو: مم، ونتبع هنا ط ١٩٧٩.

والخارج ولم يكن من بين احتمالات الحركة الأصيلة.. هذه التعرية المزدوجة – أو التجريد – هي عكس الأثر المتوخى من القول بوجود حركة الفلاحين «قوّة رئيسيّة» في «كتلة تاريخية» متقدّمة.. إذ إن فرضية شرارة الغرامشية لم تكن لتؤدي قطعًا إلى عزل المعطى الطائفي – وبالتالي القوى التي تمثّله «وظيفة» – بل كانت تفضي إلى تقبل «الدمج» الحاصل بين فروع «الحركة» المختلفة وأيضًا إلى تقبّل سياقها العام على أنه سياق واحد، لا على أن بعض لحظاته سلب وخروج عن الجادة التي ترسمها لحظاته الأخرى.. أما عند يوسف خطار الحلو فإن المرة الوحيدة التي يشي فيها النص بوجود سياق يستوعب التحول من الصراع الطبقي إلى القتال الطائفي، يقدّم فيها هذا التحوّل على انه طارئ على حركة الفلاحين بفعل تضافر من قوى خارجها.. حتى ان حركة الفلاحين لا تعود تظهر بصفتها هذه بين قوى الصراع الطائفي.. فيكتب الحلو ان «التواطؤ الإقطاعي مع الدولة التركية، والتدخّل الأجنبي (...) وموقف بعض رجال الدين، حوّل الثورة الكسروانيّة المجيدة، بعد أن قضى عليها، إلى فتنة طائفيّة كانت ساحتها في مناطق أخرى من لبنان وبخاصة «الشوف»[٢٤٤].. «حوّلها» غرباء عنها إذن.. قضوا عليها قبل أن يحوّلوها.. ولدوها، بصورتها الجديدة، في ساحة أخرى.. هكذا لا يكاد يتبقى، من **الحركة نفسها**، أي عنصر يصل بينها وبين ما آلت إليه..

على ان ثمة نصًا آخر مكرّسًا لعاميّة كسروان ولـ«مقدّماتها» يظهر مختلفًا في بعض جوانب وجهته عن نص يوسف خطار الحلو، وإن انتمى هو الآخر إلى ماركسيّة الحزب الشيوعي اللبناني ولينينيته. هذا إلى طرح أوسع، من حيث حقل التحليل والرواية، وإلى قرب أشد من الحرفة التاريخية. ذاك هو نص فؤاد قازان «الثورة الفلاّحيّة الشعبية في القرن التاسع عشر...»[٢٤٥]. يظهر قازان أقل ميلاً من رفيقه إلى اختزال أحداث من السياق مخلّة بفرضيّة تجانسه، وإلى التضحية بما يراه وقعًا ماديًا للحدث لقاء «الموعظة» السياسيّة المتأتية عنه. بينما يولي الحلو حصة أصيلة من طاقته على التعاطف لثورة ١٨٤٠ ضد الحكم المصري فيقول مثلاً إنها «زعزعت أسس» هذا الحكم وحكم «عميله» بشير الثاني وجمعت ممثلي «الطوائف كافة» ومهدت لثورة كسروان بقيادة شاهين وان القول بأنها نتجت من تحريض

٢٤٤. م م، ص ١١٤.

٢٤٥. قازان (فؤاد): «الثورة الفلاحية الشعبية في القرن التاسع عشر في لبنان بقيادة طانيوس شاهين»، مجلة **الطريق**، ع ٣، ١٩٧٠، ص ٧٥ – ١٢٧.

بعض الأوروبيين قول «غير صحيح»[٢٤٦] ، يخص قازان حركة ١٨٤٠ برأي مغاير .. فهو يعثر فيها على «نقطة إيجابيّة وحيدة» يصفها بأنها «هامة جدًا» هي «شعور الفلاحين بأهميتهم الذاتية كطبقة اجتماعية»[٢٤٧] .. ولكن هذا لا يمنعه من التحفظ على «عاميّة» الحركة ولا من رفض اعتبارها «ثورة» ولا من القول بأن «الأمراء والاقطاعيين والطابور الخامس الانكليزي» جذبوا الفلاحين «ولو إلى حين» وحملوهم على «الثورة»[٢٤٨] . هذه الأحكام لها مبرّرها الجوهري في جواب قازان على سؤال ضمني في نصه ، شهير وإن لم يكن جهيرًا : من هم أعداؤنا ومن هم أصدقاؤنا ؟ . في معسكر الأعداء نقع على العثمانيين و «أوروبا الرجعية» وزعماء الإقطاع اللبناني والإكليروس .. وفي معسكر الأصدقاء نقع على التحديث والمركزيّة أي على محمد علي باشا وبشير الثاني (وهما «صديقان» للمؤرخ وإن كانا عدوين «مشروعين» لحركة الفلاحين) .. ان ضغط الباشا المصري والأمير اللبناني على الجماهير الفلاّحيّة إنما كان ضغطًا ظرفيًا فرضته ضرورات الحرب .. فلا ينبغي أن يخفي انتماء الطرفين الاستراتيجي إلى وجهة واحدة : وجهة دك النظام الاجتماعي والإقطاعي وإقامة الرأسمالية الحديثة . من أجل هذه الوجهة التي يراها قازان قوّة لا يردّ تقدّمها – في المدى الطويل – داخل تاريخنا الحديث ، يضحّي بلقاء «الطوائف كافة» وما شاكل من قيم عثر عليها آخرون ، بينهم الحلو ، في حركة ١٨٤٠ .. بل إنه ، إذ يلازم خط الحداثة نفسه ، لا يجد من «إيجابيّة» لهذه الحركة إلاّ دلالتها الطبقية .

والتماسك واضح في نظمة القيم التي يتماسك عليها تصوّر قازان . وذلك ان الرجعيّة طابع عام لجميع «الأعداء» ، من الإقطاع والاكليروس ، في الداخل ، إلى الدولة العثمانيّة وعمّالها وأوروبا التي يحرص المؤرّخ على إثبات صفتها «الرجعيّة» تمييزًا لها عن أوروبا الثورة البرجوازية ، وهي في الواقع مصدر قيمه جميعًا .. هذه القيم تريد أن تكون «تاريخية» بمعنى أن صاحبها يعثر عليها في موكب الحركة التاريخيّة نفسها . إذ لا ريب عنده في أن قيم الحداثة البرجوازية هي المقبلة على الغلبة . يكتب : «عندما كانت أوروبا الإقطاعيّة (...) تتلوى (...) في مخاضها التاريخي العسير لتضع مولودها البرجوازي (...) كان المتروبول العثماني يسير عكسيًا ، إلى الوراء ، ويحاول ، ولكن إلى حين ، جرّ جميع شعوب الامبراطورية معه

---

٢٤٦. الحلو ، مم ، ص ١٠٦ – ١٠٧ .

٢٤٧. قازان ، مم ، ص ٧٩ .

٢٤٨. مم ، ص ٨٠ .

على طريق الانحدار والتقهقر والانحطاط»[٢٤٩]. هذا المخاض هو الذي استوحاه محمد علي، في مصر أولاً، ثم – بعد اندلاع الحروب بينه وبين الرجعية العثمانيّة ودخوله سوريّة – في لبنان وفي المقاطعات السورية الأخرى. فها هنا «أضاف محمد علي، رغم بعض سلبيات حكمه (...) دمغات حكمه في العلمنة والمساواة (...) إلى ما كان يتحسس به (...) اللبنانيون عامة والمسيحيون خاصة مع مبادئ الثورة الفرنسيّة خصوصًا فيما يتعلّق بإلغاء الامتيازات الاقطاعية (...)»[٢٥٠].. أما بشير فهو المنفذ اللبناني للخطة التي سار عليها محمد علي، وذلك بعد احتلال المصريين لبنان وقبله.. فسياسته منذ ١٨٠٥ قامت على «نهج تمركزي» قوامه ضرب «الاقطاعيات بعضها ببعض لمصلحة الاقطاعيّة المركزية والمقربين»[٢٥١]. وينعى قازان على معظم مؤرّخينا عدم فهمهم «ان تمركز الإقطاعيّة في يد أمير قوي وحاشيته، هي في ظرف معين من التاريخ (...) خطوة تقدّمية (...) ولا تتناقض مع مصالح الدولة، وفيها تكمن إمكانيات تطوير الطبقة الجديدة البرجوازية وظهور براعم الثورة الزراعية»[٢٥٢].. هذه الخطوة تنتقل فيها «جمهورية كسروان» في نظر الكاتب إلى حالة جديدة، وذلك بعد نحو من عشرين سنة على سقوط بشير ورحيل ابراهيم باشا ثم تكريس «العثمانيين الطائفيّة رسميًا»[٢٥٣] عبر نظام القائمقاميتين وعودة زعماء الإقطاع إلى تحكّمهم القديم، وبخاصة في خارج المقاطعات المختلطة.. والجديد مع جمهورية طانيوس شاهين هو، على وجه الدقّة، إزالة التحكّم – بمعنى الاعتباط – الإقطاعي.. أي نزع امتياز السلطة المبدئي عن أي فرد أو عائلة بالذات، وتعميمه مبدئيًا، على نحو يُحلّ محلّ القاعدة «المجسّمة» للسلطة (وهي وجاهة النسب) قاعدة «مجرّدة» هي سيادة القانون. فننتقل من توزيع السلطة على أسر كثيرة الأفراد إلى حصرها في الأمير (بشير الثاني) وجهاز حكمه، ثم إلى اعتبارها مفارقة لأيّة هويّة شخصيّة، حالّة بـ«قوّة الجمهور» في أي شخص أو هيئة يختاره (أو يختارها) هذا الأخير. بهذا المعنى يكون تجاوز «الجمهورية» لمركزية

---

٢٤٩. مم، ص ٨٤.

٢٥٠. مم، ص ٨٥.

٢٥١. مم، ص ٧٧ – ٧٨.

٢٥٢. مم، ص ٧٨، ويؤكّد مسعود ضاهر (الذي ينتمي وقازان إلى مدرسة ماركسية واحدة) وجود مضمون متقدّم لهذا الجانب من سياسة بشير. را مقالته: «صراع المركزية داخل النظام المقاطعجي اللبناني في الثلث الأول من القرن التاسع عشر أو «صراع البشيرين»، **دراسات عربية**، ع ٣ – ٧، ١٩٧٧، ص ١٢٢ – ١٢٣، حيث نقع على حكم معتدل في هذا الصدد. أما عباس أبو صالح فقد رأيناه (أعلاه) ينكر هذا المضمون على معركة بشير ضد المقاطعجية (وكان معظمهم دروزًا).

الحكم الأميري تجاوزًا طبيعيًا لا ينتقص من تقدّمية هذه الأخيرة بل يجعل منها صورة مسبقة لمركزيّة الجمهورية متى استقرّت .. ومن تباشير ذلك ما يستوقف قازان من «ان قائد الثورة ، بفضل شمولها واتساعها «صار يقطع أوامر بتحصيل الحقوق وقصاص المذنبين كيفما شاء من دون معارض»[٢٥٤].

ولا موجب للقول ان معسكر الأعداء من رجال الإقطاع إلى الدولة العثمانية إلى الرجعيّة الأوروبيّة (وممثلي الطرفين الأخيرين وعملائهم) هو معسكر متجانس أيضًا. ولكن ثمة فرعًا في هذا المعسكر لا يخلو أمره من الإشكال.. ذاك هو الإكليروس الماروني. حتى ان قازان يضطر ، حين الوصول إليه ، أن يطرح مسألة مبدئية هي ، في آن ، مسألة **حق** الاكليروس في الانضمام إلى الثورة ومسألة **إمكان** انضمامه أو انضمام عناصر منه إلى الثورة نفسها أيضًا. فيقول في مقاطع مذهلة ان رأيه «بصورة عامة ، ان لكل مواطن الحق بالتدخل والاشتراك في قضايا السياسة التي تقرّر مصير البلاد (...) أما إصدار أو استصدار مرسوم أو قرار بمنع فرد من الأفراد أو فئة من فئات السكان كرجال الدين مثلاً من مختلف الطوائف والأديان من العمل في الميدان السياسي ، [فـ] أمر يبعث على السخرية والضحك»[٢٥٥]. هذا عن الحق.. أما عن الإمكان ، فلم يكن مستحيلاً ، في رأي قازان ، «أن يخرج من صفوف الإكليروس فرد أو أفراد يتجاوبون مع مصلحة الشعب (...)»[٢٥٦] والمؤرّخ متأكّد من «ان الثورة الديمقراطية الشعبيّة الفلاحيّة التي نحن بصددها (...) لم تحرم في وقتها من أفراد اكليريكيين تجاوبوا معها ولكن ضاع أثرهم أو طمس على أثر افلاس أمراء الكنيسة في استغلال الثورة والانقلاب عليها»[٢٥٧]. ولا يلبث قازان الذي يؤثر البقاء على صعيد المبدأ ، (يذكر من ظهروا من رجال الدين هؤلاء ويستدل بهم على من سيظهرون) أن يشير إلى انه لم يستغرب معانقة الأب غريغوار «قضية الشعب الفرنسي في ثورة ١٧٨٩» ولا «تجاوب البطريرك تيخون مع ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى» ، مضيفًا انه «لن» يستغرب ظهور آخرين من الطراز نفسه[٢٥٨].

---

٢٥٣. قازان ، مم ، ص ٨٠.
٢٥٤. مم ، ص ١١٣ ، والعبارات الأخيرة من العقيقي ، مم ، ص ٨٧.
٢٥٥. قازان ، مم ، ص ١٠٨.
٢٥٦. مم ، ص ١١١.
٢٥٧. مم ، صم.
٢٥٧. مم ، صم.

ولكن هذا الاستدراك – الذي سنلاحظ أهميته بعد قليل – لا يغيّر صورة التقدير العام الذي يحمله قازان لموقع الإكليروس من الثورة الكسروانية. وذلك ان كل شيء، عند قازان يلازم ماهيّته الأولى. والإكليروس جوهرًا مجانس للإقطاع. إذ ان كليهما ينتمي إلى هذا «الموروث» المناقض لاحتضان الرأسماليّة قيمة الحاضر. الإقطاع أسر تتصل السلطة إلى أجيالها بحكم النسب، والإكليروس سلك يحفظ إرث الدين في الرعيّة. هذا بينما تعلّق الثورة الديمقراطية كل شيء في حاضر جوهري هو حاضر الإرادة العامة. يشدّد قازان على فوارق يراها بين الإكليروس ومن يسميهم «طبقة النبلاء الزمنيّة»[٢٥٩] من حيث التطور الثقافي والسلوكي ومن حيث القرب الطبقي لأكثر أعضاء الإكليروس من أوساط الشعب. عزّزت هذه الفوارق طموح الإكليروس، من مركز القوة الاقتصادية والأسبقيّة التاريخيّة، إلى الحلول محل الإقطاع في السلطة.. ولكن هذه الفوارق، برغم أنها «تفسّر» التناقض (بمعنى التنافس على السلطة) لا تبدو مخلّة بالتجانس الأخير، من حيث الموقع الطبقي.. إذ يبقى الإكليروس والإقطاعيون، في عين قازان «فئتي الأرستقراطية المسيحية»[٢٦٠]. ويبقى موقف رجال الدين من الثورة بعيدًا عن تلك «العضويّة» التي رآها شرارة سمة للعلاقة القياديّة بينهم وبين الفلاحين وعن المكانة التي جعلها له (للموقف) جوبلان، عندما وجد فيه قوة الثورة العظمى.. عند قازان لم يتجاوز موقف الإكليروس هذا «التظاهر بالتجاوب مع الثورة، طالما انها أمر واقع حدث بعيدًا عن رغبتهم الحقيقية، للتمكّن من تقييدها واستغلالها وفرض سلطة زمنيّة أوتوقراطية دينية، أو الانقلاب عليها إذا عصت إرادتهم»[٢٦١]. لا يُعتبر استيلاء الإكليروس على السلطة إذن – لو انه تمّ – عبورًا إلى وضع تاريخي جديد (بالمقارنة مع سلطة الإقطاع) ولا يعتبر تطوّرًا متجانسًا بأي حال مع المضمون الديمقراطي لحركة الفلاحين. ليس الإكليروس إلاّ الارستقراطية الدينية في مواجهة الارستقراطية الزمنية، فلا تحوّل طبقيًا يُرجى من هذا الطريق. بل إن الخشية كانت من أن تحول السيطرة الإكليريكيّة دون تحقيق هذا التحول.. لولا ان الإكليروس «افتضح»[٢٦٢] أمره و«لم يتزعّم الثورة»[٢٦٣] أصلاً ليخسر قيادتها لاحقًا كما زعم جوبلان. أما «الدور القيم الخاص بالاكليروس» فهو

---

٢٥٩. مم، ص ١٠٨.
٢٦٠. مم، ص ١٠٩.
٢٦١. مم، ص م.
٢٦٢. مم، ص ١١٣.
٢٦٣. مم، ص ١١٤.

قد أداه في إطار معسكر الأعداء إذ شارك في تحويل «النضال الطبقي والشعبي إلى اقتتال طائفي بين الأشقاء»[٢٦٤].

يحتل هذا التشخيص لدور «الاكليروس» مكانة مركزيّة في الرواية «الماركسيّة اللبنانية» لثورة كسروان وللانتقال من «الطبقي» إلى «الطائفي». فإن لفظ الإكليروس إلى خارج الثورة أو اعتباره متطفلاً عليها، إنما ينتهي إلى تهميش الصفة الطائفيّة للفلاحين النصارى، ومن ثم إلى تهميش الطائفيّة بعامة وجعلها - كما سبق - مجرد قناع يصطنعه الأعداء ويحجبون به وجه النضال الطبقي. هذا النضال الأخير هو المحتوى الفعلي لأحداث التاريخ.. بحيث يتعيّن علينا، حينما نواجه الحدث، أن نطرح سائر الصفات اللاحقة بأطرافه، على أنها أعراض،

---

٢٦٤. مم، ص ١١٧. وهذا «التحويل» موضوعة مشتركة بين عدد من المؤرّخين المتباعدين، بله المتعادين. وهم يشركون في المسؤولية عنه فروعًا من الداخل (الإكليروس، زعماء الإقطاع..) وأصولاً من الخارج. على انهم يختلفون، بطبيعة الحال، في تعيينها. في نظر جوبلان وإسماعيل، (أعلاه) ينبغي الالتفات ناحية السلطة العثمانية والاقطاع الدرزي.. في نظر يزبك والحلو وقازان (أعلاه) وحنا (عبد الله): **القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان**، بيروت ١٩٧٥، ص ١٧٢ - ١٧٣، تشترك أصول الخارج جميعًا (السلطة العثمانية والدول الأوروبيّة) في المسؤولية المذكورة.. هذا بينما يرى مؤرّخون موارنة من طراز يوسف السودا: **تاريخ لبنان الحضاري**، مم، ص ٢٠٧ ومواضع أخرى ان العثمانيين وحدهم بين أصول الخارج مسؤولون عن «التحويل».

والحق اننا لم نجد في روايات هؤلاء جميعًا، ولا في الروايات التي يستندون إليها، دليلاً ماديًا واحدًا على حصول هذا التحويل. ثمة بالطبع أدلة كثيرة على الإعداد للحرب الطائفية، بعد حادثة بيت مري في آب ١٨٥٩.. وثمة قبل ذلك مواقف موارنة الأقاليم الجنوبية ووكلائهم ضد تحكّم الاقطاع الدرزي. ولكن لا أدلة جدّية على ان هذه المواقف تجاوزت النطاق الماروني تجاوزًا ذا دلالة إلى الفلاّحين الدروز، كما يقدّر بعض الكتّاب، تكهنًا. ثمة أيضًا الولاء المشترك بين فلاّحي كسروان وقسم من الأقلية الدرزية في المتن للقائمقام بشير أحمد أبو اللمع.. وهو قد يصلح دليلاً على ان الكسروانيين لم يكونوا في حالة تعبئة استثنائية ضد الدروز عام ١٨٥٩.. وهو قد يفسّر أيضًا تأخّر طانيوس شاهين إلى ١٠ حزيران ١٨٦٠ (أي نحو اسبوعين بعد بدء القتال الأهلي) قبل أن يدعو إلى نجدة الموارنة الجنوبيين.. ولكن هذا كله لا يغيّر من المغالطة الأساسية في موضوعة «التحويل». فهل كان فلاّحو كسروان قد طرحوا صفتهم الطائفيّة جانبًا، يوم ثاروا على آل الخازن، برغم هذا العدد الضخم من الكهنة الذي كان يعمل في صفوفهم؟.. وهل يعدّ انتفاضهم في وجه المشايخ الموارنة دليلاً على انهم صاروا فلاّحين وحسب، ولم يعودوا **فلاّحين موارنة**؟.. فلاّحين موارنة أي عنصرًا من المعسكر الأهم في قائمقاميّة النصارى.. وهو معسكر كانت فيه الكنيسة والقائمقام وقنصليّة فرنسا. وكان يبدو على وفاق مع خورشيد باشا أيضًا في الفترة الأولى من ولايته. هذا بينما كان آل الخازن وبشير عساف أبي اللمع (منافس القائمقام) يعتبرون خوارج على المعسكر المذكور مؤتمرين بأوامر الانكليز وقنصلهم مور، عدو الطائفة وحليف الدروز. ثمة افتراض خاطئ إذن وراء موضوعة التحويل هو ان الطائفة مجرّد جماعة دينية وليست تشكيلاً اجتماعيًا تتعدّد وظائفه وتتقاطع وتتضافر ولا تمنعه قابليته للانقسام من أن يكون إطارًا للتضامن.. هذا الافتراض هو الذي يجعل هؤلاء المؤرّخين جميعًا، يصيحون، وهم ينظرون بإعجاب إلى الفلاّحين الموارنة ثائرين على مشايخ طائفتهم: انظروا: إنهم لم يكونوا طائفيين!..

غير مستبقين منها إلاّ واحدة جوهريّة هي الصفة الطبقيّة. أي ان مسار هذا الفكر الماركسي هو مسار تجريد – بالمعنى الذي يجرّد به المرء من ثيابه – حتى يظهر ما يعتبر انه اللحم الحي.. وليس هو مسار تركيب أو تعضية لعناصر يعترف لها جميعًا بفعاليات – متفاوتة طبعًا – ولكنها جميعًا **حقيقية**. تردنا هذه المقابلة إلى يزبك.. وإلى عادل إسماعيل، ولو انها تندرج في حالة هذا الأخير داخل سياق لم ينل منه الاختزال أو «التجريد» ما نال من تشخيص يزبك أو قازان أو سواهما..

مع هذا التجريد لا يعود الموقع الطبقي موقعًا، بالعبارة الدقيقة. فما ينطوي عليه مفهوم «الموقع» من قابلية الحركة وإمكان الانتقال يضمحل في جوهريّة الطبقة. ومع هذه الجوهريّة – المقاومة للزمن و«طوارئه» والمبيدة لكل ما هو «خاص» أو «فريد» أو «ممكن» (أي غير واجب) في الوضع المدروس – يصير واضحًا كيف أمكن لقازان أن يناقش مثلاً «حق» الإكليروس في الاضطلاع بدور ما ضمن حركة شعبيّة قبل أن يتساءل عما إذا كان الإكليروس الماروني قد اشترك فعلاً في حركة فلاحي كسروان. فـ«المبدأ» الذي هو هنا صنو الماهيّة الطبقية أو وليدها، إنما هو حاضر دائم. الإكليروس هو الإكليروس والإقطاع هو الإقطاع والفلاحون هم الفلاحون. لا يغيّر الزمان هذه الماهيّات ولا المكان.. ولا تغيّرها، بخاصة، وقائع التاريخ المشترك، القريبة منها والبعيدة، ولا ما عقدته الأيام وما حلّته من علاقات بين هذه الأطراف وسواها.. صحيح ان الأحداث والعلاقات كثيرًا ما تحمل على الارتياب في فعالية الماهيّات.. إذ نجد الفلاحين مثلاً ينتقلون – بفعل ضغط «الأعداء» المختلفين، وبينهم الإكليروس – من المسلك الطبقي إلى المسلك الطائفي.. ولكن هذا الانتقال – الذي يجد تفسيره، على أي حال، في ما يعتور «ثوريّة» الفلاحين من نقص ستعوضه قيادة الطبقة العاملة – لا يسعه إلاّ أن ينتهي ذات يوم إلى ما يطابق منطق الهويّة الطبقية.

الهويّة الطبقية إذن. لا الموقع الطبقي. وذلك ان شرط وجود الموقع تعدّد أبعاده وعلاقاته ومثول التفاوت في داخله. وهذان التعدّد والتفاوت هما اللذان يفسحان في المجال أمام «الحدث»، بمعنى الجديد وبمعنى العارض غير المضمون الحدوث قبل حدوثه وغير المضمون المصير بعد هذا الحدوث. فيصير على المؤرّخ بسببهما أن يتنبه **لما جرى** فعلاً وليس لما كان «ينتظر» عندما وقف في مطلع الحقبة التي يدرس مسلحًا بقوانين وماهيّات وحقوق من طراز حق الإكليروس في الانضمام إلى الحركات الشعبيّة. وقد رأينا الطائفيّة عند شرارة بؤرة علاقات لا يستغنى عن أي من وجوهها، وإن لم تتساو هذه الوجوه أهميّة.. «فالطائفيّة،

على غرار قيمة التبادل في الرأسمالية، تخترق المجالات كلها من علاقات الإنتاج إلى علاقات السوق حتى الصلات بين الأشخاص: من توزيع اليد العاملة بين وكلاء وعمال إلى تحديد سلم الأجور والزيادات تبعًا لطائفة العامل داخل المعمل، من تعيين الإنتاج الزراعي إلى آلية أسعاره، من رسم مناطق السكن إلى احتمالات النجاح المدرسية واحتمالات الزواج، من المراجع الثقافية واللغوية إلى أطر الحياة اليومية.. داخل هذه الآليات والمجالات حدود تعيد الفرز تبعًا لمعايير تشكل الطائفة مرتكزها ومرجعها»[٢٦٥]. أي ان الانتماء الطائفي (وهو بحكم طابعه الموروث، الدهري في الغالب، أقرب إلى «الهويّة») يصير ها هنا موقعًا.. يحيله اختراقه المجالات التي يحصيها النص إلى عنصر يلازم شبكة «الاجتماعي» ويتخذ هو نفسه صورة شبكيّة. ولكن «الإجتماعي» لا يختزل إليه بطبيعة الحال. فالمقاربة – مقاربة شرارة للإجتماعي – ليست أصلاً مقاربة تجريد.. وهي لا تستخلص «طبيعة» بل ترسم شبكة. وما استعارة صورة «الكتلة التاريخية» من غرامشي إلاّ وجه آخر من وجوه هذه المقاربة الطوبيقية. فالكتلة التاريخيّة متعدّدة الأطراف.. إذ كانت تجمع في حالة نصارى جبل لبنان خلال حقبة «الحركات»، الفلاحين والحرفيين والاكليروس والتجار وعناصر من أسر الإقطاع.. وكان فيها دور للقرى وآخر لمدن من طراز دير القمر وزحلة، الخ.. وهي، إلى تعدّدها متفاوتة: إذ شكل الفلاّحون قوتها الرئيسيّة والإكليروس والتجار قوتها القيادية.. وتخلص حركتها إلى محصلة غالبة هي التي يتيحها هذا التعدد والتفاوت أيضًا وضع الخصم وميزان القوى الأعم.. هذه المحصلة التي يندمج فيها، مع معطيات أخرى، وضع الفلاحين الطبقي وانتماؤهم الطائفي، لا تتيح اعتبار الأول «وجهًا» والثاني «قناعًا» ولا اعتبار دور أحد الأطراف حقيقة ودور طرف آخر «تظاهرًا»، بحيث يفصح الدور الأول عن ماهيّة صاحبه ولا يتجاوز الثاني أن يموهها.. بل إن الأدوار – وإن تفاوتت حجمًا – متساوية من حيث هي أدوار واقعة، في مجرى تاريخ يصعب التسليم بأن ما يرسمه هو المراوغة.

في هذا التقابل بين «الكتلة التاريخيّة» و«الطبقة»، بين «الموقع» و«الهويّة»، بين «الشبكة» و«الطبيعة» بين «التاريخ» و«الحاضر الدائم»[٢٦٦]، إلخ.. يتبدّى تصوّران

---

٢٦٥. شرارة، مم، ص ١١٥.

٢٦٦. ليس ثمة تعارض فعلاً بين معاملة التاريخ على انه حاضر دائم والتمييز بين المراحل. عند بعض الماركسيين مثلاً تظل الوظيفة الوحيدة لجميع الأحداث طيلة عشرات السنين أن تؤكّد تفاقم أزمة الرأسمالية وحتميّة انتصار الاشتراكيّة. والنزعة نفسها إلى توحيد دلالة أحداث المرحلة موجودة، بصور مختلفة، في جميع النظريات «المناضلة» الصادرة عن التفاؤل بالتاريخ. تحل «المرحلة» هنا محل «الدهر» في بعض النظريات السكونيّة ذات

« للاجتماعي » لا تقتصر فعاليتهما التصنيفية على شرارة وقازان. إذ ان مرجع قازان (والحلو وعبدالله حنا ويزبك ، إلخ..) الطبقي لا يختلف ، فعلاً ، من حيث الموقف المعرفي الذي ينتمي إليه ، عن مرجع « الشيم الدرزية »[٢٦٧] عند عباس أبي صالح. إذ الأوّل ينحو إلى التعامل مع « طبائع » تقبع فيها حقيقة الوقائع الأخيرة ، على غرار الثاني. ولا تختلف كتلة شرارة التاريخيّة إلاّ ببعض التفاصيل وبمزيد من « البلورة » النظرية (بمعنى البلورة الحرفي) لـ « وصف » العلاقات بين المتفرعات من الأصل الماروني ، عمّا نقع عليه في كتابي جوبلان وعادل اسماعيل. والفارق بين هذه الفريقين من المؤرخين إنما يرتسم ، في صيغته « العميقة » ، ما بين مقاربة تختزل أو تعرّي لتصل إلى « طبيعة » الأحداث المجرّدة ، ومقاربة أخرى تنسج أو تكسو لتنتهي إلى « شبكة » من العلاقات حملت ، بتفاوت نسيجها ، الأحداث ، من جهة ، وأعملت فيها هذه الأخيرة فرطًا وإعادة نسيج من جهة أخرى. هكذا يتقابل تصوّران للاجتماعي سنعود لاحقًا إلى مقابليهما العامين في ميدان الايدلوجيّة السياسيّة.

كوثراني أو تاريخ ما لا يحول

لا توجد رواية تامة ، « إسلامية » أو « عروبيّة » ، من حيث زاوية نظرها ، لحقبة « الحركات ». ومردّ ذلك إلى ما سبقت الإشارة إليه من سيادة « تقسيم العمل الطائفي » بين المؤرّخين اللبنانيين : لأبناء الطائفة – وعليهم – قبل سواهم أن يكتبوا تاريخ طائفتهم. ولكن كتاب وجيه كوثراني **الاتجاهات الاجتماعية – السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**[٢٦٨] ، وإن كان مركّزًا على الحقبة الممتدة ما بين ١٨٦٠ و١٩٢٠ يقدّم في فصليه الأولين ، بخاصة ، وفي توجّهه العام ، نموذجًا لموقف « احتوائي » أو « إلحاقي » من تاريخ الجبل ، يقف

المصدر الديني. فهذه قد تجعل مضمون التاريخ كله صراعًا متكرّرًا بين الخير والشر أو ما قام مقامهما. وتنسج المرحلة على المنوال نفسه إذ يكفي تحديدها لتصير دلالة «محتوياتها» من الأحداث جميعًا تكرارًا لعنوانها العام.

٢٦٧. يكتب أبو صالح عن الدروز – متوسّعًا في أحكام لفيليب حتي – انهم «لا يقبلون عادة بالظلم ولا يرضخون للعدوان بسهولة ولا ينامون على الضيم ولا يقبلون بالتحدي ولا بعيشة الامتهان والذل.» ، أبو صالح ، مم ، ص ٢٠١ وحتي ، **لبنان**.. مم ، ص ٣٢٠ ، وما هو موضع سؤال هنا ليس فعالية الانتماء الطبقي ولا فعالية الشيم.. وإنما يتناول السؤال مقاربة التجريد التي أشرنا إليها أعلاه ، أي اختزال السياق إلى عنصر واحد من عناصره يمسي حكمًا ، وبسبب من وحدانيته (أو من طغيانه في الأقل ، لا تاريخيًا.

٢٦٨. كوثراني (وجيه) : **الاتجاهات الاجتماعية – السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ، ١٨٦٠ – ١٩٢٠** ، بيروت ١٩٧٦.

وجهًا لوجه وموقف المؤرخين المجارين لـ« عصبيّة » الموارنة ولدعوى « التفرد » الشائعة بين صفوفهم. عليه لا يستغرب أن يجد كوثراني نفسه، منذ خطواته الأولى في مواجهة توما[٢٦٩].. ولكن ما لا يستغرب أيضًا، بسبب من « الخارجيّة » التامّة لموقع كوثراني الرمزي من الجبل، هو تبسيط المؤرّخ إلى أقصى حد رسم خط المواجهة الذي يقف، هو، على أحد جانبيه. فذ يعتمد المؤرّخ ذو « الوجهة القومية » – الإسلاميّة في الحقيقة – مصطلح الماويّة، يصير ثمة تناقضان أحدهما « رئيسي »، مع الهجمة الاستعمارية الغربيّة، والثاني ثانوي مع السيطرة العثمانية. وإذا كان هذا التمييز في الأصل معدًّا لتصنيف الأطراف والوقائع بعد ١٨٦٠[٢٧٠]، فذلك لا يعني انه وليد أواخر القرن التاسع عشر. وإنما الذي ولد، في هذه الفترة، هو « مشروع » الأمة العربيّة.. أما الهجمة الأوروبيّة والسيطرة العثمانية، فهما بطبيعة الحال سابقان لهذا « المشروع »، متشاركان في بلورته. ويكفي أن تعيّن لكل تناقض مرتبته، حتى يجد المؤرّخ نفسه، وهو يتتبّع ماجريات التمهيد للمشروع القومي، منضويًا، دون تحفظ يذكر، تحت راية « العدو الثانوي ».. لا تاريخانيّة ها هنا.. أي ان المؤرّخ لا يكترث لمقدرة أوروبا على تعيين وجهة المرحلة ولا يغريه الوقوف إلى جانب أطراف محلّيّة تمثّلت الوجهة المذكورة.. ولا « تقدّميّة » بالتالي. بل إن ما نقع عليه هو نوع من سلفيّة المهزومين التي ترفض « ما جرى »، أي « التاريخ » بصفته قصة « الغلبة ». وما جرى ليس مرفوضًا « الآن » رفضًا يواكب تكون القوى التي ترفض.. وإنما هو مرفوض **منذ البدء**.. بحيث لا يبقى ثمة عذر مقبول للذين فرضوا، من الداخل أو من الخارج، انتقال الغلبة. ولا يعود لـ« طبيعة المرحلة » التي يؤرّخ لها المؤرّخ، من دور يعوّل عليه حقًا في تعيين اختياراته. بل ان وسم المرحلة بـ« الهجمة الإستعمارية » يضع المؤرّخ في صف ماتهاوى.. إلى أن يتهاوى. من ذلك ان « ضلوع » بعض مفكّري النصارى السوريين « في مشاريع التقسيم الأمبريالي للوطن العربي والعالم الإسلامي » يلقي شبهة على علمانية فكرهم وليبراليته ويدين « شعار الانفصال عن الأتراك »[٢٧١] الذي طرحوه، منذ أواخر القرن التاسع عشر، من زاوية لا ينبغي أن نراها، بسبب ولائهم للاستعمار، زاوية قومية عربيّة.. ومن ذلك أيضًا ان « الدعوات التوحيدية

---

٢٦٩. كوثراني، مم، ص ١٦ ومواضع أخرى.

٢٧٠. « (...) الرئيسي فيها كان مع الهجمة الاستعمارية التي حملت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مشاريع سيطرة وتقسيم، واقامة دول وكيانات تابعة والثانوي فيها: مع الهيمنة التركية أثر صعود وتمكّن الاتجاه العنصري في الحكم العثماني ». مم، ص ٧.

٢٧١. مم، ص ١٠.

الإسلاميّة التي مثلها في أولى مراحل الهجمة الاستعمارية مفكرون ومثقّفون عرب (...) ينبغي ألاّ تفهم انها تتناقض مع الدعوة إلى «الوحدة العربيّة» كما تبلورت في مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الأولى في المشرق العربي»... وذلك ان الدعوتين يربطهما «موقف واحد: مقاومة مشاريع الاستعمار بالاستناد إلى كل أشكال التماسك والتكتل والتوحد التي يتيحها التاريخ العربي – الإسلامي»[٢٧٢].

لا يثمر خط الفصل هذا تصنيفًا سهلاً لاتجاهات الفكر السياسي وحدها.. وإنما يثمر أيضًا ترتيبًا للأحداث على جانبيه. ولا يقتصر أمر الخط المذكور في الحالتين على الفصل وإنما تقف القيمة – ويقف معها المؤرّخ – على احدى الضفتين.. وفي حمّى السجال مع التاريخ «الجبلي»، يتحقّق نوع جديد من الترادف بين الوجود والقيمة، فيصير همّ المؤلف أن يستدرج إلى ضفته «موجودات» زعم لها «أصحابها» الانفراد، فـ«يثبت» ان انفرادها موهوم أو انه طرأ مع هجوم «العدو الرئيسي».. أي ان هذا الانفراد – الذي لا يتأتى في الغالب إلاّ عن انتقال مفترض من ضفة المؤرّخ إلى الضفة الأخرى – مبتلٍ سلفًا – وفي آن معًا – بنقص في الوجود وفي القيمة.

عليه يحتج كوثراني على «أدبيات تاريخية عديدة، تضخم (على سبيل المثال) ثورة طانيوس شاهين (...) فتدرسها كظاهرة تاريخيّة من ظواهر الصراع الطبقي في «المجتمع اللبناني» أو كثورة فلاحيّة كان بإمكانها لو نجحت أن تشع على الشرق العربي»[٢٧٣]. هذا قبل أن يدلي المؤرّخ بحكمه في أمر هذه الثورة، فيبعد عنها كأس استلهام «الديمقراطية الغربيّة» دون وسيط عثماني، معلنًا أن التنظيمات العثمانية» (...) شكلت خلفية المطالب المطروحة ومرجعها»[٢٧٤]، وانه «لا يمكن أن نعتبر العناصر البرجوازية الناشئة المحلية هي صاحبة ذاك الفكر «الإصلاحي» و«الديمقراطي» الذي برز في المطالب المطروحة في كسروان»[٢٧٥].

---

٢٧٢. مم، ص ٨.

٢٧٣. مم، ص ٩ – ١٠.

٢٧٤. مم، ص ٦٤.

٢٧٥. مم، ص ٦٤ – ٦٥. ويعتمد كوثراني في هذا الحكم على رسالة «الثوار» إلى البطريرك مسعد.. وهي تحتوي على لائحة بالمطالب مرجع بعضها إرادة الدولة العليّة، أي «التنظيمات».. ثمة طبعًا ان هذه «التنظيمات» يصعب فصلها أصلاً عن ماجريات التدخل الأوروبي وعن توسل أوروبا حماية الأقليات وإظهارها «التنظيمات» المذكورة على انها ثمرة الحماية المذكورة.. بالإضافة إلى ذلك ليس ثمة مبرّر – باستثناء رغبة المؤرّخ المسلم – لاعتبار تأثر الحركة

وتمتدّ هذه النزعة إلى الاحتواء لتشمل أحداثًا وأحقابًا أخرى من تاريخ جبل لبنان. بل انها، في ما يتعدى التعرّض للأحداث والأحقاب، تنوش «العمق» التاريخي لمصداقيّة «الاسم» (لبنان) وتطيح بـ«شخصيّة» الإمارة منذ عهود سبقت العهد العثماني برمّته. ما ان يستعيد كوثراني نصًا للصليبي – أوردناه أعلاه – حول تطور ما صدق الاسم اللبناني، حتى يضيف – موظّفًا النص في سياق جديد – ان «صيغة ما عُرف تاريخيًا بـ«إمارة الجبل» لم تكن لتشكل قبل سنة ١٨٦٠ إدارة عثمانية «خاصة» كما يحاول البرهنة على ذلك بعض المؤرّخين اللبنانيين». بل هي شكلت جزءًا من «التنظيم الإقطاعي المحلي» الذي «يسمّيه بعض المؤرّخين بالإقطاع الطائفي» والذي كان سائدًا في بلاد الشام وفي مناطق عثمانية أخرى[٢٧٦].

بعد احتواء إمارة الجبل نزولاً من ١٨٦٠ إلى عمق زمني محدّد، واحتواء أمير الجبل في «طبيعة السلطة القائمة (...) في المشرق العربي بمجمله»[٢٧٧] على الأقل، تسري الخطة نفسها في صدد «التفاصيل» الكبيرة. من ذلك ان «المؤسسات والتقاليد والعلاقات الإنسانية والاجتماعية السائدة في مقاطعات «الجبل» (...) لم تكن لتختلف في شيء عنها في المناطق الأخرى من المشرق العربي، فهي جميعها تحمل سمات مجتمع عربي – إسلامي»[٢٧٨]. ومن ذلك أيضًا ان نظام ملكيّة الأرض الذي نقع عليه في الجبل، مع بدايات القرن التاسع عشر «كان نتاج تطور تاريخي طويل (...) ظهرت آثاره لا في جبل لبنان وحده بل في كل المناطق العثمانية»[٢٧٩]، لولا ان قيام الأسر باستصلاح الأرض على حساب الجبل أو الغابة

الكسروانية المباشر بالأفكار الديمقراطية الأوروبية أمرًا محالاً. فإن أثر التبشير في كسروان كان أقدم منه في أية مقاطعة أخرى.. لم يكن التبشير ولا ريب تبشيرًا بالديمقراطية. ولكن حضور **الإشكال** الديمقراطي، ولو سجالاً، عن طريقه، في أوساط الإكليروس الماروني في كسروان ليس أمرًا ينبغي استبعاده. ويشير القنصل الفرنسي في رسالته بتاريخ ٧ كانون الثاني ١٨٦٠ إلى أن الآباء العازاريين وآباء الأرض المقدّسة نقلوا إليه خبرًا «قد يبدو مستغربًا»، وهو ان الفلاّحين كانوا يرفعون.. علم فرنسا! .. وهو يعوّل على «هذا التأثير الكلي القدرة لاسم فرنسا على هذه العقول الجاهلة المتحمسة» ليؤدي تدخل القنصليّة إلى وقف الثورة! !.. را. اسماعيل: **الوثائق الدبلوماسيّة والقنصليّة**.. مم، ج ١٠، ص ١٦٦. ولكن المؤرّخ ها هنا يؤثر أن يؤخّر ما أمكن ولادة رغبات «غير عثمانيّة» في صدور الرعايا العثمانيين. وذلك أن التأخير يجعل الرغبات المذكورة أكثر هشاشة وهجنة إذ يجعلها أقل عراقة.

٢٧٦. كوثراني، مم، ص ١٦ – ١٧.

٢٧٧. مم، ص ١٧.

٢٧٨. مم، ص ٢٠.

٢٧٩. مم، ص ٢٥.

«قد يكون في أصل تشكيل «ملكيات صغيرة» خاصة بالفلاّحين على حد افتراضنا»[٢٨٠]. وبينما يعكف المؤرّخ على إبراز التجانس بين نظم الجبل ومؤسساته الاجتماعية والنموذج العام (العربي – الإسلامي) يعرّج على شخصيّة الجبل السياسيّة التي نمّت عنها ممارسة البعض من حكامه، فيحكم بأن الخلاف على «الالتزام» والجباية ما بين الولاة والحكام هو الذي يفسّر «ظواهر» عديدة (منها فخر الدين الثاني وبشير الثاني في الجبل وضاهر العمر في فلسطين) «أُعطيت من قبل الصياغة التأريخيّة الكولونيالية، تفسيرات «استقلالية» و«قومية» تصب في الثقافة التاريخية التي تكرّس وتحمي التجزئة السياسيّة في المشرق العربي»[٢٨١]. هكذا يصير الطوق محكمًا من حول هذه «الفرادة» التي ادعاها – وما زال – تاريخ الجبل. حتى إذا سألنا من أين جاء الادّعاء كان الجواب جاهزًا. في العهد العثماني كان «انخراط الموارنة في البنى الاقتصادية – الاجتماعية السياسية في المشرق العربي» قد أصبح «كاملاً»[٢٨٢]، شأنهم في ذلك شأن الدروز. ولكن نظام «الملل» الذي رسم الإطار الحقوقي لهذا الانخراط «شكل في نهاية القرن الثامن عشر وغضون القرن التاسع عشر منفذًا للدول الأوروبيّة»[٢٨٣]. فعمدت إلى «تعميق» الخصوصيات المحلية التي كان راعاها النظام المذكور «وتلقيحها» بمفاهيم أوروبيّة «انفصالية»[٢٨٤]. والكيان اللبناني الذي «تحكمت في عزلته ردحًا من الزمن تركيبة اجتماعية – طائفية، تغذّت بثقافة «عنصرية» معادية للعروبة والإسلام، ومرتكزة إلى النشاط الارسالي و«الاستشراق» الكولونيالي»[٢٨٥] ما هو، في نهاية الأمر، «تركيبة» و«ثقافة» و«عزلة» إلاّ الحصيلة المتأخرة لهذا التدخّل المتطاول..

في مقابل هذا الاحتواء الرامي إلى استبعاد أيّة مقوّمات **خاصة** لكيان لبنان اللاحق، يعمد المؤرّخ إلى تهميش دلالة «المعارضات» العربيّة – الإسلاميّة، للسلطة العثمانيّة. ونهجه

---

٢٨٠. مم، ص ٢٥ – ٢٦. ويشكّل كتاب دومينيك شيفالييه، **مجتمع جبل لبنان**، مم، مرجعًا ضمنيًا أو معلنًا لهذا النوع من الأحكام. ولكن شيفالييه لا يقصر همّه على إدراج بنى جبل لبنان الاجتماعية في أنماطها العربيّة العامّة. بل إنه يحمل مجتمع الجبل على محمل الجد، وينكبّ على **وصفه**، هو بالذات، وليس على ذكر الأنماط العامّة وردّه إليها. ثمة فارق جوهري إذن في زاوية النظر، أحد أسبابه أن السجال مع المؤرّخين اللبنانيين (المسيحيين) لا يحتلّ إلاّ مكانة ثانوية من اهتمام شيفالييه. أما المسلم اللبناني فإن هذا الهمّ يستغرقه ويأتي على طاقته.

٢٨١. مم، ص ١٩.

٢٨٢. مم، ص ٣٧.

٢٨٣. مم، ص ٣٩.

٢٨٤. مم، ص م.

٢٨٥. مم، ص ١٢.

في ذلك هو إبراز بقائها، حتى عهد متأخر جدًا في في إطار الولاء العثماني العام وإظهار بعدها عن الضلوع في المشروع الغربي (على العكس من المعارضات المسيحيّة)، بل أيضًا إظهار إدراكها «التناقض الرئيسي» مع المشروع المذكور. فلقد برزت تناقضات بين الأتراك والعرب المسلمين ولكنها «كانت تدور دائمًا في فلك التناقض الرئيسي فيتحدّد مسارها على ضوء التصدي لهذا التناقض وأي من الأطراف يتصدى له»[٢٨٦]. فعند تحرّك الوجهاء المسلمين سنة ١٨٧٧ وتوجّههم إلى عبد القادر الجزائري لتصدّر مشروعهم، لم يكن الاستقلال يعني بالنسبة للقائمين بالحركة انفصالاً عن الأتراك - كما عنى بالنسبة لأعضاء «جمعية بيروت السريّة»[٢٨٧] [التي كان أعضاؤها مسيحيين] بل على العكس كان الاستقلال يعني الحيلولة دون وقوع البلاد تحت الإحتلال. وإلاّ فمضمون الاستقلال «إمارة عربية» في إطار الخلافة العثمانية»[٢٨٨].. كذلك فإن إعجاب المتحلّقين حول الشيخ طاهر الجزائري، في دمشق، ببعض مظاهر «المدنية الغربيّة» ودعوتهم إلى إحياء التراث العربي لم يدفعا «إلى مواقف معادية من الدولة العثمانية كما هو الحال بالنسبة لبعض المثقّفين المسيحيين الذين «بهرتهم» «المدنية الأوروبية»[٢٨٩]. في أوروبا أيضًا تشكّل في نهاية القرن محور مشترك من مسلمين عرب وأتراك لمقارعة الاستبداد الحميدي، دونما تفريط، بالطبع، بالإطار العثماني[٢٩٠]. هذا بينما كان نجيب عازوري، الماروني اللبناني، يقترح دولة عربيّة ذات وظيفة «أوحت بها الأوساط الثقافية الكولونيالية الفرنسيّة»[٢٩١]. وفي مصر، أخيرًا، بقي خط الوحدة الإسلاميّة قائمًا في «منار» رشيد رضا على ركني الاتحاد العثماني والخلافة، بينما كان فارس نمر المسيحي يصرخ في «المقتطف»: «أنا احتلالي على رؤوس الأشهاد»[٢٩٢].

وسوف يتبع المؤرّخ مبدأ التصنيف ذاته في ما يتصل بالحقبة التي تلت انقلاب ١٩٠٨ التركي. فإذا كان الانقلاب الثاني سنة ١٩٠٩ تاريخًا لـ«بداية مفترق الطرق»[٢٩٣] الذي فصل العرب عن الأتراك تنظيميًا، في الحركة الإصلاحيّة، وذلك بسبب من عنصرية

---

٢٨٦. مم، ص ١٣٣.
٢٨٧. را. بصددها: مم، ص ١٢٥ - ١٢٩.
٢٨٨. مم، ص ١٣٧.
٢٨٩. مم، ص ١٥٠. والمزدوجات التي حول «بهرتهم» و«المدنية الأوروبية» هي من كوثراني.
٢٩٠. مم، ص ١٥٥ - ١٥٨.
٢٩١. مم، ص ١٦٠.
٢٩٢. مم، ص ١٦٤.
٢٩٣. مم، ص ٢٠٠.

الإتحاديين الطوارنية ، فإن هذا الانفصال اقتصر على حيّز التنظيم ولم يفض ، في حينه ، إلى طلاق سياسي . لم يلقَ هذا المأزق بالمسلمين العرب من الإصلاحيين «في أحضان أوروبا والمراهنة على مشاريعها التقسيميّة»[٢٩٤] لم يقع الطلاق إلاّ في وسط الحرب الأولى.. فإن حملة جمال باشا القمعية هي التي حملت «المعارضة المشرقية» على وضع «نهاية لترددها فيما يختص بالقطيعة النهائية مع الأتراك لتتبنى المشروع الإنجليزي الشريفي الذي كان يحضر في ذات الوقت»[٢٩٥].

ها هنا وقع الطلاق. وكان سببه القمع التركي الذي أورثته عنصريّة يبدو المؤلّف آسفاً لآثارها على وحدة الإصلاحيين المسلمين ، في تتبعه لاتساع الفتق من طلعت إلى جمال. فإذ يوضح كوثراني ان القمع الجمالي «لم يكن يتناسب في عنفه مع الحجم الفعلي للحركات السياسية»[٢٩٦] التي واجهها ، وإذ يتبع (في سياق حرصه على كسر القناعات التي يحفل بها تاريخ لبنان الرسمي) تفسير شكيب ارسلان للمجاعة في الجبل فيلقي بمسؤوليتها على حصار الحلفاء البحري (دون حصار الأتراك البري)[٢٩٧] ، لا يصل من هذا أبدًا إلى «إقرار» الإصلاحيين العرب على خروجهم من الإطار العثماني.. ففي هذا النص الذي لا يدع محلاً للبس في هويّة الطرف الذي يحظى بعطف صاحبه ويستثير تماهيه بين أطراف أي حدث أو

---

٢٩٤. مم، ص ٢٠٣.

٢٩٥. مم، ص ٢٧٢.

٢٩٦. مم، ص ٢٦٧.

٢٩٧. مم، ص ٢٨٩(هـ). وإذا كان فضح تستر «التاريخ الرسمي» على جانب من الوقائع أمرًا محمودًا ، فإن الاستعاضة عنه بتاريخ لا يقلّ طموحًا إلى الرسميّة ولا رغبة في التستر (ولكن على الجانب الآخر) أمر يبعث الملل. لا إشارة عند كوثراني إلى دور التدابير العسكريّة التركية في منع وصول الحبوب إلى الجبل الواقع آنذاك تحت الاحتلال التركي المباشر. ثم هل كانت هذه الحبوب تصل الجبل من وراء البحر ، أم من المناطق المجاورة في ولايتي سورية وبيروت؟ أمر آخر : بعد أن كرّس كوثراني جهده ليثبت ان الجبل لم يكن إلاّ مقاطعة عثمانية «عاديّة» ، إذا بالجبل نفسه يصير «مستقلاً» بالمجاعة وهو تحت الاحتلال العثماني المباشر.. فيموت ثلث أهليه دون أن يخطر للمؤرّخ أن يسأل : ماذا فعلت الدولة العثمانية لسد رمقهم ، إن لم تكن هي التي جوّعتهم؟ يكتفي كوثراني بفحوى محاضرة ألقاها شكيب ارسلان في مونيخ عام ١٩١٧ وبشهادة من مسؤول عن مستودع لتوزيع القمح في صوفر يفضح فيه تواطؤ التجار والموظفين المحليين على تجويع الناس.. لا شك أبدًا في أن انجلترة منعت وصول المعونة الغذائية الخارجيّة ولا في ان عناصر محلية أثرت من جوع الأهلين.. ولكن كم هي ناقصة هذه اللوحة! فإن بعض الشهادات المحلية (غير الرسميّة) تضيف إليها ملامح ذات أهميّة تتصل بتواطؤ السلطة التركية مع المستغلين المحليين وباستخدام سياسي «بارد» لأعمال التموين التي بقيت على مسافة شاسعة من حاجة الجبل آنذاك. را : ارسلان (شكيب) : **سيرة ذاتية** ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٢٢٥ – ٢٣٦ ، ورا. لوحة مختلفة في كتاب صديق قديم لارسلان : RABBATH (Edmond): *La formation historique...*, *op. cit.*, p. 252-253

وضع ، تلاحظ نقلة في لهجة الكلام عن الإصلاحيين العرب ، من المسلمين ، مع استكمالهم ، خلال الحرب ، « أبعاد » موقفهم القومي . كان المؤلف ، قد مجّد ، على مدى النص ، حسن إدراكهم للتناقض الرئيسي ، ولم يجد في تداعي مواقعهم المتسارع مع تفكّك الجبهة العثمانية برمتها ، سببًا لتبشيرهم بحتميّة الهزيمة أو لنعتهم بأنهم « يحلمون » .. هذا التعاطف يختفي بغتة بعد سنة ١٩١٥ . فتخالط اللهجة سخرية غير خالية من المرارة تشمل أطرافًا مختلفة يستوي المسلم منها والمسيحي استواء غير مألوف في نص كوثراني : « البعض - يقول - انتظر الخلاص من جهة الحجاز مدعومًا من جهة انجلترا . والبعض حلم بالاستقلال في إطار سورية ديمقراطية مستقلة ، لا إنجليزية ولا فرنسيّة ، والبعض الآخر انتظر الخلاص قادمًا من فرنسا على أساس إنشاء دولة سورية أو لبنانيّة تحت الحماية الفرنسيّة »[٢٩٨] . هذا كله « دون الأخذ بعين الاعتبار بأن الحلول النهائية مرتبطة في آخر المطاف بإرادة الامبرياليات وتوازناتها فيما بينها وفق صيغ أبعد ما تكون عن التمنيات والوعود »[٢٩٩] .

تمثّل الدولة العثمانية (دولة الإسلام ..) في نص وجيه كوثراني ، شيئًا محدّدًا هو صورة الذات أي الهويّة. ويفضي تتبعه ، من هذا الموقع ، لتطور موقف الموارنة اللبنانيين من هذه الدولة ثم لتطور موقف الإصلاحيين المسلمين حتى لحظة قطعهم حبل السرة الذي كان يصلهم بها ، إلى حصيلة محدّدة : وهي من جهة ان الأولين افتعلوا لأنفسهم متأخرين هويّةً وذاتًا (وبدأوا يكتبون للبنانهم تاريخًا « افتراضيًا »[٣٠٠]) بعد أن كانت مسيرة صلتهم بالغرب قد أبادت ما يمكن أن يعتبر « ذاتًا » لهم أو جعلته ، في الأقل ، وهمًا لا قرار له ، مع انتقال مقاليد هذه الذات إلى يد الغرب . تمّ هذا الانتقال باكرًا ، لأن المسيحيين بكّروا في إسلاس القياد ، منذ ١٨٦٠ ، فجعلوا من صورة الغرب ومن الصلة به قبلة كل « إصلاح » ، وإن لم يتوصلوا ، مذ ذاك ، إلى المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية . أما المسلمون - العرب في الجهة الثانية فحفظوا ، في آن معًا ، معاداتهم لهذا الاستعمار - الغربي وتمسكهم بالإطار العثماني . فبقي لهم ركنان ركينان لهويتهم، لا ينفصلان هما الولاء لدولة الإسلام والتصميم على مقاومة السيطرة الغربية . هذا إلى أن دخلوا ، هم أيضًا ، خلال الحرب الأولى ، في مرحلة

---

٢٩٨. كوثراني : مم، ص ٢٧٩ .
٢٩٩. مم، ص ٢٨٠ .
٣٠٠. مم، ص ٢٢٧ .

من «تعليق» الذات، افتتحها فصلهم المصير العربي عن المصير التركي وتعويلهم على معونة الغرب. فإذا الانفصال عن العثمانيّة الذي آل إليه الطرفان نوع من «خسارة النفس» – الذي لا يجدي معه «ربح الدنيا» شيئًا، في قول الإنجيل –. هذا مع ان الطرف المسلم قاوم – بإسلامه – ردحًا أطول استتباب هذه الخسارة برفضه إهداء ذاته إلى الغرب، ثم استنقذ لنفسه، بعد الحرب الأولى، نوعًا من الوجود الذاتي، بانعطافه إلى مقاومة الغرب مرة أخرى.. ولكن «التجزئة» كانت قد حصلت وباتت استعادة الذات المضيعة، في وحدتها، تستلزم جهدًا تاريخيًا، ما يزال مستمرًا إلى اليوم.. كان ما فات قد فات، بعد الحرب الأولى، ولا شيء، إلى اليوم، يضاهي وحدة الذات العثمانيّة.. وهي ذات مسلمة، من الواضح أنها كانت مثغورة أصلاً بفعل المعارضة النصرانية.

ولنعد – ما دمنا قد ارتطمنا مرة أخرى بهؤلاء النصارى – إلى نقطة سبق أن لامسناها عرضًا. لا «تاريخانية» عند كوثراني ولا واقعية تاريخيّة، إلاّ حيث تقتضي الحال. إذ من الواضح (باعتبار النتائج وباعتبار ميزان القوى التاريخي) ان «واقع» الحركة التاريخية كان، منذ عهد سبق ١٨٦٠ التي يبدأ عندها كوثراني، قد غادر المعسكر العثماني لينضم إلى الطرف الآخر من «التناقض الرئيسي».. فلا يكون اختيار «العثمانيّة» موئلاً للهوية خاليًا من هذه «الرومانطيقية» التي ينعاها كوثراني على محمد المحمصاني حين صرخ وهو مستند إلى المشنقة: «(...) نحن العرب (...) نلنا ما فيه الكفاية من نير الاستعباد التركي»[٣٠١].. إذ

---

٣٠١. مم، ص ٢٦٧ – ٢٦٨. أما ارسلان فيمكن أن تقرأ مقدمته لكتاب رباط: RABBATH (Edmond): *L'Évolution politique de la Syrie sous Mandat*, Paris 1928.

أو: ارسلان (الأمير شكيب): **سيرة ذاتية**، مم.

ويمكن الاطلاع أيضًا على محاولة تتبع لمراحل نشاطه في: توما: مم، ص ٧٢٠– ٧٥٣ (أعلاه). وأمّا فرّوخ، فإن حالته تلقي ضوءًا على تراتب عناصر الهويّة في تطوره عبر تجربة الإسلام اللبناني في مطلع المرحلة التي شكّل فيها الانتماء العربي إطارًا غالبًا لمقاومة السيطرة الغربيّة كان في وسع فرّوخ أن يكتب: «أما ان الطائفية مضرة (...) وان القومية هي علاجنا الوحيد – فهذا ما نحن، الشباب المسلمين، مقتنعون به كل الاقتناع (...)» في: **دفاعًا عن العلم، دفاعًا عن الوطن ١٩٤٥ – ١٩٤٦**، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٦.. كان هذا بعد الحرب العالميّة الثانية.. عام ١٩٨٠ – بعد عشر سنوات على موت عبد الناصر – نشر فرّوخ **تجديد التاريخ**.. لم يتوقف الذود عن القوميّة ولا النطق باسم المسلمين. ولكن تكشّف بوضوح أكبر ما لم يكن خافيًا: وهو ان القوميّة، هنا، لا تعدو أن تكون لبوسًا قهريًا للدين.. هذا الآن. أما في التاريخ، فإن فرّوخ يقف شأن كوثراني – على قيد أنملة من قول لم يصغه صراحة حتى الآن: وهو ان القوميّة – التركية منها والعربية – هي النكبة الكبرى التي مزّقت صفوف المسلمين بين أواخر القرن الماضي وأوائل هذه القرن، وأنها لم تكن، في نهاية المطاف، سوى هدية الاستعمار المسمومة إلى دولة الإسلام. ولنقرأ:

ليس ثابتًا بالبداهة ، على الإطلاق ، ان صرخة محمد المحمصاني ، كانت أقل « واقعيّة » من « صمود » شكيب ارسلان – أو وجيه كوثراني أو عمر فرّوخ – في المتراس العثماني المتهالك .

« ولم يستطع الاستعمار أن يتغلّب على مقدرة عبد الحميد ودهائه حتى جاء إليه في لباس الوطنية والإصلاح من طريق الأحزاب السياسية .

« لم يكن المسلمون في الأمبراطورية العثمانية يشكون شيئًا يحملهم على النقمة ، فإن الدولة العثمانية كانت دولة مسلمة ، وبذلك كانت دولتهم (...) وكذلك ما كان للنصارى أن يشكوا شيئًا في الدولة العثمانية (...) ففي أيام الرخاء كانوا يتمتّعون بكل ما يتمتّع به المسلمون من الحقوق ثم يزيدون في أحيان كثيرة ، في الامتيازات على المسلمين. (...) غير أن الدولة العثمانية – في الجانب الروحي من الحياة – لم تكن دولة غير المسلمين.

« من أجل ذلك يجب ألاّ نعجب إذا رأينا جميع المنتسبين إلى الأحزاب السياسية في أول الأمر من غير المسلمين وان القلة في ما بعد فقط كانت من المسلمين » .

ثم لنقرأ التكملة :

« ما الذي أراده الحسين بن علي من ثورته ، وما الذي نتج من ثورته؟ لقد أراد إنقاذ المسلمين (في الدولة العثمانية) عامة والعرب خاصة من تسلط الاتحاديين على الدولة ومن محاربتهم للإسلام من الداخل. ولما نقل الاتحاديون نشاطهم إلى الحجاز ابتغاء القضاء على الإسلام في مهده لم يبق للحسين بن علي خيار إلاّ في الثورة » .

وذلك « ان رؤساء الاتحاديين كانوا من طائفة « دونمه » (اليهود الذين يتظاهرون بالإسلام) (...) » عليه كان الحسين « في ما بينه وبين نفسه مخلصًا ، ولكنه كان قصير النظر في أمرين : أول هذين الأمرين انه فعل ما فعل بدافع النقمة وحدها وهو – من حيث العصبيّة – أضعف من أن يقوم بمثل هذا العمل. وجميع الذين يصدرون عن نقمة عاطفية من غير استناد إلى قوة حقيقية يخيبون في ما يقومون به. أما ثاني الأمرين فإن الحسين بن علي أراد أن يخرج نفسه من قبضة عدو تسهل مقاومته إلى قبضة عدو تستحيل مقاومته (...)

« فما النتائج التي تخلّفت عن ثورة الحسين بن علي.

« (...) تقسّم الانكليز والفرنسيون بلاد العرب (...) أقامت انكلترة على أشلاء البلاد العربية ثلاثة عروش قلقة ورفعت عليها ثلاثة من أبناء الحسين (...) أما سورية ولبنان فقد أدخلتهما فرنسة في انتدابها (...) ثم تخلت عن سنجق اسكندرونة للأتراك.

« أما فلسطين فقد أُعطيت لليهود.

« والعرب الذين كانوا في تلك الأيام العاطفية يحلمون بالوحدة العربية في ظل عرش واحد وخلافة شاملة أصبحوا اليوم مشرّدين في خمسة وعشرين دولة أو تزيد (...)

و « (...) استطاعت بريطانية أن تنسي العرب شيئين اسمها الثورة العربية والوحدة العربية » .

يختم فروخ هذا « التحليل » بكناية يتكشّف فيها كل ما أراد قوله وهي ان عرب الحسين « بلباسهم البدوي » أخفوا عن عيون « أهل هذه البلاد » حقيقة الزحف المتستر بهم : الاستعمار !

فرّوخ (عمر) : **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه**. **إعادة النظر في التاريخ**. بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٨٢ – ٢٨٣ و٣٠٤ – ٣٠٥ و٣٠٦ – ٣٠٩.

ليس ثمة ما يدهش في هذا النص سوى صراحته و (إن لم تكن تامة بعد) وتقدّمه إلينا وكأنه انفجار للواعج طال كبتها تحت « قمع » الأيدلوجيّة القوميّة. هذا القمع ما يزال يُملي على كوثراني مثلاً تحفظًا في الصياغة هنا و « استبدادًا حميديًا » هناك و « تناقضاً ثانويًا » هنالك. بهذا المعنى يبدو فرّوخ – المسلم موئلاً صافيًا للخليط القومي – العربي – المسلم – العثماني (قبل اختلاطه) ومحط رحال للخليط المذكور (بعد تخففه من أطهار التحفظ) في آن معًا.

ولكن إذا كان المؤرّخ « المسلم » يأخذ على الذين انجرّوا إلى الغرب آملين منه الإستقلال ، رومنطيقيتهم ، فهل يكون علينا أن نعتبر هذا المأخذ خطًا فعليًا من الخطوط المعتمدة لديه لتصنيف المواقف؟ رأينا للتو جزئية الحقل الذي يخترقه هذا الخط . وحين نقرن بقاء الخط المذكور بعيدًا عن المعسكر العثماني إلى تحديد المؤرّخ التناقض الرئيسي على أنه ذاك الذي يتواجه فيه الاسلام والغرب ، ندرك ان كوثراني لم يحمل في أي وقت على محمل الجد مواقع الأطراف التي عرض لها من الحركة التاريخيّة ، أو ما سمّيناه ، في مكان آخر « طبيعة المرحلة » . فإنما هو مؤرّخ هويّات لا مؤرّخ مواقع . أو هو ، على وجه الدقّة ، مؤرّخ هوّيتين لا غير ، يتفاوتان « قدمًا » و « حدوثًا » (بالمعنى الفلسفي) لأن الثانية منهما لا توجد فعلاً إلاّ منذ « إقلاقها » سكون الأولى . والأولى هي الإسلام الذي يرث المؤرّخ كل تاريخه ويقع عليه عثمانيًا عند وصول الآخر الغربي ، في ثوب حداثته الاستعمارية ، فلا يجد بدًا من ملازمته حتى اللحظة الأخيرة . وهو يلازمه على انه « الذات » ويجعل ديدنه في التاريخ للخارجين على هذه الذات أمرًا واحدًا : وهو انهم (وبخاصة النصارى منهم) لا قوام لهم بذواتهم ، بل يبقون ما دون الهويّة السياسيّة الخاصة وتبقى ذواتهم في خارجهم .

وليس ثمة ما هو أكثر نصوعًا من أثر منطق الهويّة في نص كوثراني . فإن سعيه مثلاً إلى إبقاء النصارى في حالة ما دون الذات يدفعه إلى تصحيح « القناعات » التي تحفل بها نصوص الموارنة من المؤرّخين بـ« قناعات » لا تقلّ تصلّبًا عنها ولا عجزًا عن استيعاب « الوقائع » بتنوّعها والتباس دلالاتها ، إلخ .. وإذا كان كوثراني يعرض بالتفنيد أكثر ما يعرض لتوكيدات توفيق توما ، فاننا نقع في نصّه على سمات يتبدى منها توما نفسه ، ولكن مقلوبًا رأسًا على عقب . وليس ثمة ما يفسّر هذا الضيق حيال « الوقائع » سوى رغبة المؤرخ في توطيد متراس الذات ، ضمن « التناقض الرئيسي » وفي إضعاف متراس الخصم . فإذ يرد كوثراني على توما بصدد قوّة الاستقطاب التي امتلكها موقف البطريرك الياس الحويك ، أثناء تحقيق لجنة كينغ – كراين الأمريكية ، يقول إن المجموعات التي « لم تكن مشدودة إطلاقًا إلى برنامج البطريرك وطروحاته (... لم تكن مؤلّفة فحسب من سنيي المدن كما يؤكّد السيد توما ، بل ان سنيي ودروز وشيعة الجبل كانوا جميعًا مشدودين لبرنامج آخر غير برنامج البطريرك ، فضلاً عن سكان جبل عامل ، وبعلبك وعكار ، والطائفة الأرثوذكسيّة وطبقة من « الانتلجنسيا » المسيحيّة المدينية »[٣٠٢] .. إن أي نظر في وثائق اللجنة الأميركية وفي أيّة خارطة

---

٣٠٢. كوثراني : مم، ص ٣١٨.

تفصيليّة للمواقف، إبان تلك الحقبة، يظهر كم ان حكمًا خاليًا من التحفظ إلى هذا الحد، إنما هو حكم مبتسر وقريب -بالنتيجة- في انسياقه بلا حيطة مع رغبة مطلقة - من تشخيص توفيق توما.

يضيق هذا التاريخ إذن بما في «الوقائع» المرويّة من اختلاط وغزارة ألوان، فيغدو تاريخًا تصنيفيًا يكترث أكثر ما يكترث لنظم المواقف على جانبي الخط الذي يخترق «التناقض الرئيسي». ولكن الضيق بالوقائع ليس أهم ما نخرج به سمة لهذا النص، ولا هو بين أفقر نصوص مؤرّخينا المعاصرين، على هذا الصعيد. فلقد رأينا بطرس ضو مثلاً ينشر - حتى الآن - أكثر من ألفي صفحة كان لها أن تتسع - لولا موقف صاحبها - لما هو أكثر من لوثة واحدة: لوثة الاستقلال الماروني. وما كان لنا أن نتوقّف أمام هذا الجانب - في تحليل ليست غايته الحكم في «قيمة» نصوص مؤرّخينا «العلميّة» - لولا ان اختزال «الوقائع» أو التهور في الأحكام المتصلة بها، إلخ.. لا يجدان أحيانًا تفسيرهما في قصور فني ما، بل إنهما يشكّلان - والظواهر المجانسة - مدخلاً بين أفضل المداخل إلى مواقف المؤرّخين الأيدلوجيّة.. نقول إن الضيق بالوقائع، إن كان مدخلاً إلى الأيدلوجيّة، فإن «صور» الأطراف التاريخيّة، بتقابلها وعلاقاتها، هي أيدلوجية المؤرّخ نفسها..

والأطراف المذكورة هي تلك التي أطلقنا عليها، ها هنا، اسم «الأصول». فإذا عاينّا صورة «الموارنة» مثلاً عند كوثراني وجدناها شبيهة أقرب الشبه بالبيضة: لا مدخل لها. يجد المنادون، في المؤتمر السوري، صيف ١٩١٩، بنوع من الانتداب البريطاني أو الأميركي، عند كوثراني، عذرًا لهم، في طبيعة وعيهم التاريخي - المحدّد بالظرف التاريخي - لأفق العلاقة بالغرب. كانت فرنسا، وحدها، عندهم هي «الاستعمار المباشر» (برغم انها لم تكن هي التي احتلت مصر قبل نحو من أربعين سنة!).. ولم يكن «وما كان بالإمكان أن يكون ثمة إدراك وفهم للتطور الذي عرفته الرأسماليات الغربيّة وتحوّلها إلى «أمبرياليات»[٣٠٣]».

هذا وتمكن العودة للوقوف على صورة متزنة وغزيرة الألوان للنتائج التي حصلت عليها اللجنة الأميركيّة إلى:
HOWARS (Harry N.) *The King-Crane commission, An american inquiry into the Middle East*, Beirut 1963,
ص ١٢٥ - ١٣١، ١٣٥، ١٤٢ - ١٤٣، ١٤٧ - ١٤٩، إلخ... ويبدو من هذه الصورة أنه لا طائل تحت الثقة المطلقة التي يبديها كل من توما وكوثراني بطاعة الواقع لبساطة الرواية.

٣٠٣. كوثراني: مم، ص ٣٢٢.
وقلما نقع عند المؤرّخين لتلك المرحلة على مقارنة ما بين سير الأحداث في مصر وسيرها في سورية. في ٢ تموز، حين عقدت جلسة المؤتمر السوري التي قبلت مبدئيًا انتدابًا أميركيًا أو بريطانيًا، لا يمس «استقلال» سورية «السياسي»، كانت قد مضت أشهر على اندلاع ثورة ١٩١٩، في مصر، بعد اعتقال سعد زغلول في ٧ آذار

مثل هذا العذر لا يحلم به الموارنة من المؤرخ، الذي يضع التاريخ في وجههم ليردّ – وهو على حق جزئيًا – ادعاءهم حيازة نوع من «الاستقلال» يوم لم تكن مواكب «الاستقلال» وصلت إلى هذا المشرق بعد. على ان المؤرّخ الذي لا يخونه حسّه التاريخي عند تفنيد دعوى الموارنة، يبدو خلوًا من أي اكتراث للنسبية التاريخيّة حين يصوغ **دعواه هو** ضد الموارنة. إذ ثمة افتراض يخترق الكتاب كله، وهو ان مصلحة عثمانيّة واحدة كانت تنتظم شعوب الدولة جميعًا (في الواقع التاريخي، بالطبع، لا في رغبة المؤلف وحده)، وذلك منذ عهد غير محدّد تمامًا، وان الموارنة خرقوا وحدة المصلحة هذه إذ أفسحوا للغرب بين ظهرانيهم مكانًا توسّع، من بعد، توسعًا مضطردًا. ولا ينتقل المؤرّخ لحظة واحدة – وهو يوزّع القيم ما بين «الأصول» – إلى مطلع السياق ليتتبع تكوّن الموقف الماروني من الغرب، في ظروفه. إذ ان «الأمور بخواتيمها» وان تعيين الغرب طرفًا خصمًا في «التناقض الرئيسي» يخترق الزمن رجوعًا ليضع أشياع هذا الغرب سلفًا، **من حيث القيمة**، في حاضر دائم هو حاضر القيمة السلبيّة. فلا يقيم كوثراني أي اعتبار لا لصلة الموارنة المستمرة بروما منذ الحروب الصليبية، في الأقل، (وهي صلة كانوا يبادرون إلى جني فائدة سياسيّة منها كلما أمكنهم ذلك) ولا لأسبقية علاقاتهم السياسيّة بفرنسا على عهد الهجمة الاستعماريّة التي يؤرّخ لها كوثراني ولكون انتشار التبشير في ما بينهم لم يثمر ولاء للاستعمار وحسب، بل أثمر أيضًا توطيدًا لأطر الطائفة وارتقاء بها واسعافًا على تحوّل الميزان لمصلحتها في الإمارة الدرزية.. حين يلم كوثراني ببعض هذه العناصر[٣٠٤] لا يجد فيها ما يدفعه إلى مغادرة مؤقتة لمانويّة التناقض الرئيسي بحيث يدرك، في الأقل، أن الموارنة لم يكونوا.. مسلمين.. وانهم لم يكونوا يملكون الدافع الوحيد، الذي كان يسعه أن يحملهم على تقبل الخضوع للدولة العثمانية: وهو دافع الاسلام والولاء

ونفيه أول مرة. وكان قد مضى عام وعدة أشهر على نشر ترونسكي، في أعقاب ثورة اكتوبر، معاهدة سايكس بيكو. وكان فيصل نفسه والعديدون من أعضاء المؤتمر السوري يعرفون الوضع السياسي في مصر معرفة ممتازة لإقامتهم فيها أثناء الحرب وقبلها ولاطلاعهم على مواقف ممثليها في مؤتمر السلام.. لذا فإن القول إن فرنسا كانت وحدها «الاستعمار المباشر» في نظرهم ينطوي على تجاهل لتجربة الاستعمار المتمادية التي كانت تحت أبصارهم آنذاك، وهي التجربة البريطانية.

را. رمضان (عبد العظيم محمد) **تطوّر الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦**، القاهرة ١٩٦٨، الفصلين الثاني والثالث. وفي نشر معاهدة سايكس بيكو وتولي جمال باشا إرسال نصها إلى فيصل، را: زين (زين نور الدين): **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سورية ولبنان**، بيروت ١٩٧٧ (ط ٢) ص ٧٤ – ٧٥.

٣٠٤. كوثراني: مم، ص ٦٦ – ٦٧.

للخلافة[٣٠٥]. وذلك ان الدولة العثمانية لم يكن لها – باستثناء وحدة «التسليم» بالفتح – أيّة وحدة أيدلوجيّة غير تلك المتأتية من انها دولة الإسلام. أما الأشكال المؤسسيّة لوحدتها فكان يغلب عليها في نظر «الرعايا» من غير المسلمين، انها أشكال اضطهاد وقهر.

---

٣٠٥. هذا الدافع نفسه لم يكن ثابتًا على الزمن ثم انكسر في أواخر القرن أو بعد سنة ١٩٠٩ أو في سنة ١٩١٥ كما يوهم الولع بالبدايات المطلقة.. منذ سنة ١٨٥٣ يكتب ليسباردا قنصل فرنسا في بيروت إلى وزيره معلّقًا على انسحاب العساكر العثمانية من سوريا عند اندلاع حرب القرم ان «الموظفين المدنيين، وجميعهم من العثمنلي، وقد تركوا لمصيرهم مع رحيل العساكر، يبدون في غاية الهم. فهم ضعيفو الثقة بولاء العرب الذين عاملوهم دائمًا معاملة الأتباع المغلوبين، وهم يخشون أن ينتهز هؤلاء الفرصة ليثأروا للإهانات الماضية. وقد يكون هذا الهمّ مبالغًا فيه، إذ ان هذه الجماعات بتنوعها، يعوزها قائد قادر على تصدر الحركة؛ ولعلّ هذا الظرف وحده هو الذي سينقذ سلطة السلطان في سوريا»، في: اسماعيل: **الوثائق الدبلوماسية والقنصلية**.. مم، ج ١٠، ص ٢٨ – ٢٩.. عام ١٨٥٣ كنا لا نزال بعيدين جدًا عن «الاستبداد الحميدي» وعن طورانية «الاتحاد والترقي».. مذ ذاك لا يبدو الاحتمال الوارد، في ملاحظة القنصل، احتمال «صراع بين أجهزة ومواقع السلطات العثمانية نفسها»، وهي الصيغة التي يحمل بها كوثراني حركات منتشرة على أكثر من مائتي سنة: من فخر الدين إلى ضاهر العمر إلى بشير الثاني. را. كوثراني (**تقديم ودراسة**): **وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣**. بيروت ١٩٨٠، ص ٢٨ – ٢٩ (المقدمة) والذي يحاوله المؤرّخ في هذا النص هو تكريس الإسلام عصبية جامعة لسائر مسلمي السلطنة، محسّدة، دون شك ولا إشكال، في السلطان وجهاز دولته. هذا بينما تقدّم الحركات التي يذكرها كوثراني وسواها، أدلة كثيرة على ان الانفصاليين (وبخاصة فخر الدين ومحمد علي) لم يكونوا ينسون عصبية السلطان نفسه، ولا التعويل على استثارة المغلوبين في وجه العصبية الغالبة. وأما القول إن محمد علي كان مشروعًا بديلاً من السلطنة فهو لا يعدو أن يكون «إجمالاً» لتجربة استمرّت أربعين سنة، في الطور الأخير من أطوارها.. أي في الطور الذي وصلت فيه جيوش محمد علي إلى أبواب اسطنبول وبدا، للحظة، أن دخولها العاصمة احتمال وارد، وإن يكن ضعيفًا.. أما «البديل» الوهابي فيتناول السؤال مصداقيته التاريخية، حتى في حسابات القائمين به.. ففي هذه الأمثلة كلها يبدو كوثراني حبيس إمكانين: إما أن يلازم المنشقون إطار الدولة الإسلاميّة وإما أن يسعوا في حال كسره إلى استعادته كاملاً. وهو، في الحالين، يبقى «الجامعة» الإلزاميّة. هذه «الكلانية» تصح على كل عقيدة عالمية من الوجهة المبدئية. ولكن كوثراني يبعد المسافة ما بين طموح الإسلام المبدئي إلى الاستحواذ على العالم برمّته وتجسّد هذا الطموح في مشروع تاريخي فعلي يملك القوة التي تباشره. من الوجهة المبدئية كان الوهابيون – شأنهم شأن القرامطة وشأن أيّة طائفة مناضلة، وإن صغر حجمها – مشروعًا لإعادة النظر في نظام العالم. ولكنهم **تاريخيًا**، لم يكونوا هذا المشروع ولا مشروعًا لتجديد وحدة الإسلام العالمي، لا هم ولا محمد علي ولا الدولة العثمانية نفسها. وذلك انه لا بدّ من الاعتراف بأن الإسلام كان. عند وصول العثمانيين إلى تاريخه السياسي، قد كفّ منذ زمن طويل عن أن يكون أساس الوحدة السياسية لدوله... وكان نشر الدعوة قد كفّ أيضًا عن أن يكون سبب التوسّع أو حتى ذريعته. أليس حريًّا بالملاحظة أن العثمانيين ودعوا الخليفة العباسي الذي كان المماليك يستمدون من وضعهم اليد عليه شرعيّة «تقليديّة»؟ ثم أليس حريًا بالملاحظة أيضًا أن العثمانيين حين وضعوا أيديهم على أجزاء شاسعة من أوروبا الشرقيّة لم يولوا اعتناءً فعليًا لنشر الإسلام فيها؟ طيلة قرون بقي في وسع الدول الإسلاميّة أن تنام عن الإشكال الذي يطرحه تعدّدها وغياب مرجع واحد، له حظ ما من السلطة، لوحدة الأمة الإسلاميّة. هذا يلقي مرة أخرى ضوءًا على الصنف الثاني من التجارب التي يحصيها كوثراني.. كان في وسع فخر الدين أن يفكّر على أساس عصبي وإقليمي بحت، باستقلال تام عن الدولة العثمانية دون أن يجد نفسه رهن الاختيار بين الاكتفاء بمشاغبة الولاة والاستيلاء على مقاليد الأمة الإسلاميّة كلها..

فاحتملوها مكرهين تارة ومتنازلين لمصالح الشرائح القائدة فيهم (والقيمة على وحدتهم) تارة أخرى، ومبرّرين، بالاجتهاد اللاهوتي، طاعة السلطان، أيًا كان، تارة أخيرة[٣٠٦]. على أن شكواهم من ربقة الحكم الإسلامي أقدم بكثير من القرن التاسع عشر. ولا تقل عنها قدمًا، محاولاتهم التفلت، بقدر الإمكان، لا من مظهر الخضوع السياسي ومن الفرائض الضريبية وحسب، بل أيضًا من فرائض التمييز «الرمزي» الواقعة على الذميين[٣٠٧]. وهم كانوا يتوجّهون بانتظام إلى الغرب أو يتقبّلون توجّهه إليهم، في سبيل هذا أو ذاك من الأهداف المذكورة. فلا يردّ تصوّر الموارنة لعلاقتهم بفرنسا، على الأخص، إلى «أوهام شتى»[٣٠٨] غرستها هذه العلاقة في أيدلوجيتهم الشعبية. كان ثمة ربقة السلطة «الغريبة» (المسلمة) وكان ثمة المساعدة الغربيّة في محاولة دائبة (انصبت أولاً على علاقات الطائفة الداخليّة) لتسوير الطائفة واستبقاء تبعيّتها للسلطان خارج علاقاتها الأساسيّة ومنع هذه التبعية من لجم ما نمّت عليه مسيرة هذه الطائفة من ديناميّة استثنائية.

لا يستطيع كوثراني أن يدرك ان موارنة القرن التاسع عشر كان يعوزهم سبب، ليقفوا في جانب الوحدة العثمانيّة مواجهين جهد النخر الغربي. ماذا كان يمكن (مع وضع اختلاف الدين والنهج العثماني في ممارسة السلطة وتاريخ علاقة الموارنة بالغرب جميعًا في الاعتبار) لهذا السبب أن يكون السبب المذكور لا يعوز كوثراني نفسه اليوم: إنه الهوية الإسلاميّة. ليس

---

٣٠٦. كان هذا التبرير همّ النائب الأسقفي الماروني يوسف العلم، في خطاب ألقاه سنة ١٩٠٢، في غرفة القراءة المارونية ببيروت احتفاءً بعيد الجلوس المأنوس (جلوس عبد الحميد)، وخصّته مجلة **المشرق** اليسوعيّة بثناء بالغ.. وفيه يقول إن خضوع الانسان لصاحب السلطة «إنما هو خضوع حسّي للمولى لأن السلطة هي من الله وان مقاومته للسلطان إنما هي مقاومته لله (...)». هذا بعد أن يقول ان الولاية هي من «حقوق المنصب» «وبئس ما يزعمون من أن مصدر الولاية هو من رضى الشعب وانتخاباته»، ثم يضيف مخصّصًا ان الناس لو ائتمروا بأوامر الديانة «لصار الاستغناء عن الاستعانة بالقوات لاستحصال الأموال الأميريّة ومنع الشرور واستتباب السكينة وعمل الصلاح وتوطيد أركان المهابة والطاعة». العلم: «في السلطة الحاكمة»، **المشرق**، مم، ١٩٠٢، م ٥، ج ١٨. هذا الموقف الماروني، في بهرة العهد الحميدي، هو حصيلة، مغلّفة باللاّهوت، لنسبة قوى تغيّرت بعد سنين، وكانت غيرها قبل سنين أيضًا.

٣٠٧. تلك هي الدلالة التي يراها البطريرك الدويهي لعهد فخر الدين من وجهة النظر الذمية. كتب: «وفي دولة الأمير فخر الدين ارتفع رأس النصارى، لأن أغلب عسكره كانوا نصارى وكواخيه وخدمه موارنة. فصاروا يركبوا الخيل بسروج ويلفوا شاشات وخرور ويلبسوا طوامين وزنانير مسقطة ويحملوا البندق والقفاص المجوهرة. وفي أيامه تعمّرت الكنايس (...) وقدموا المرسلين من بلاد الفرنج (...)». الدويهي (أسطفان): **تاريخ الأزمنة**، تحقيق الأباتي بطرس فهد، جونية ١٩٧٦، ص ٥٠٥.

٣٠٨. كوثراني: الإتجاهات الاجتماعية – السياسية، مم، ص ٦٧.

هو معاداة الاستعمار، بلا مزيد من التحديد. فإن معاداة الاستعمار اليوم لا تقود حكمًا إلى تكوين جبهة متراصة مع «النظام» العثماني في القرن الماضي.. في نص كوثراني يبدو «الاستبداد الحميدي» وانقلاب ١٩٠٩ الرجعي وقمع جمال باشا «أعراضًا» معلقة.. فتبقى معلّقة مسألة المرض، الذي نمّت عليه. أي أن المؤرّخ - الناطق من وجهة نظر «الجماهير العربيّة» - لا يتناول النظام العثماني (الذي كانت هذه «الجماهير» طرفًا من أطرافه، قبل أن تتكوّن قوّة سياسية) بأي تساؤل عام. ولا يسأل، على وجه التحديد، عن صلة النظام المذكور بنجاح الهجوم الاستعماري. بل ان المؤرّخ يبدو قانعًا بأن يكون الهجوم المذكور **وقع على** هذا النظام. لا يمكن القول طبعًا إن هدف الهجوم كان «أقطارًا» و«شعوبًا» «بغض النظر» عن نظامها.. وذلك أولاً لأن «الأقطار» و«الشعوب» لم تكن موجودة، عند بدء الهجوم، بصفة القوة السياسيّة القادرة، **خارج نظامها**، على دحره.. وذلك ثانيًا لأن فصل الشعوب عن الدولة لا يعفي من النظر في دور هذه الأخيرة.. وقد يتبيّن، بعد النظر، ان الموارنة وأمثالهم كانوا «عاملاً» بالغ التواضع في نجاح الهجوم الاستعماري بالقياس إلى الدولة العثمانية نفسها.

إذا صحّ - وهذا ما يردّده كوثراني - ان الموارنة لم يمنحوا، قبل ١٩٠٩، دلالة «قوميّة لبنانيّة» لمسلكهم السياسي، ولا لتاريخ لبنان (ونحن نظن من جانبنا أن هذا الأمر قد لامس مخيلة البعض منهم قبل التاريخ المذكور ببضع سنوات)، فالصحيح أيضًا أن التجاءهم إلى الغرب، قبل هذا العهد بزمان طويل، لم يكن خروجًا على أيّة وحدة قوميّة متحقّقة أو آخذة في التحقّق. وذلك أن سوادهم - بقياداته السياسيّة - الطائفيّة - لم يكن يرى غير الإسلام قاعدة أيدلوجيّة لوحدة الدولة العثمانيّة. وكانوا هم - كما أسلفنا - يقفون خارج هذه القاعدة. يهمل كوثراني في إحصائه أطراف تناقضيه «الرئيسي» و«الثانوي»، هذا الصدع المسبق في وحدة «الجماهير».. وهو صدع كان زاده اتساعًا عام ١٨٦٠ - العام الذي يبدأ منه كوثراني - عقدان من المذابح الطائفية لم يكن الموارنة خلالها على أتمّ وئام لا مع السلطات العثمانيّة المحليّة ولا مع قاعدتها «الموالية» من مسلمي المدن ولا بالطبع من الدروز. وهذا أمر ثان - «ظرفي» هذه المرة - لا يقيم له المؤرّخ اعتبارًا حين يخط خط «التناقض الرئيسي» ولا حين يختار موقعه هو على أحد جانبيه. فهو - بصدد ١٨٦٠ مثلاً - يلتحف «موضوعيّة» باردة، بعيدة جدًا عن أن تكون سمة للنص كله، فيرى في أحداث السنة المذكورة «التعبير «الجماهيري» المحلي عن التناقض الرئيسي الذي ولدته عوامل التغلغل

الاستعماري»[٣٠٩]. ثم لا يجد، بعد هذا «التشخيص»، كلمة يقولها لإيضاح أثر «الأحداث» – بماديتها الساحقة – في تكوين الموقف السياسي الماروني وتوطيد ركائز شعبية له لم تفلح في زعزعتها لاحقًا دعوة «العلمانية» التي لازمت – على تفاوت – تيارات مختلفة من الحركة القومية العربيّة.

يهمل كوثراني – وهذا هو الأمر الثالث – أن يختار لنفسه موقفًا من نظام الدولة العثمانية، في صلته السياسيّة – أو ما قبل السياسيّة – بالجماعات البشريّة التي كان واقعًا عليها في المشرق العربي، أثناء الحقبة المدروسة[٣١٠]. وهو – أي المؤرّخ – إن بدر منه ما يشي

---

٣٠٩. مم، ص ٦٨.

٣١٠. لا يفوتني ان مقدّمة **وثائق المؤتمر العربي الأول، ١٩١٣**، مكرّسة، في جانب منها، لعرض النظام العثماني.. على أن المقاربة التي يعتمدها هذا النص تقوم، في خطوتها الأولى، على ردّ هذا النظام إلى ما هو أبسط منه أي إلى النموذج الشرعي للسلطة الإسلاميّة. فتصير المسألة مسألة الإشكال الشرعي الذي نشأ عن إلغاء الخلافة (بعد قرون من انقسامها مع الفاطميين، ثم من إقامة الخليفة في أسر السلاطين المذهّب).. في الخطوة التالية يطرح النص، متقفيًا ابن خلدون، مسألة الغلبة العصبيّة في الدولة الإسلامية، فيسترجع دورها مع الأمويين وتحوّلها مع العباسيين، إلخ.. ولكنه لا يستبقي فعلها المستمر – لا التأسيسي وحسب – بصدد الدولة العثمانية إلاّ في النطاق المحلي. فإن مقاليد السلطة المحلية وزّعت، في بعض الحالات، تبعًا للتراتب العصبي المحلّي.. ولكن ماذا عن العصبيّة المركزية، أي عن تلك التي غلبت سائر العصبيات الكبيرة في الدولة ومنحت هذه الأخيرة اسمها.. لا فعالية مستمرة في نص كوثراني للعصبية المذكورة، ولا هي ماثلة في المواجهة مع حركات التمرد. بل إنّه يفترض ان الإسلام صار في وقت ما هويّة السلطان الوحيدة.. وأن شعوب الدولة الإسلاميّة، بدورها، ناهيك بشعوبها غير الإسلاميّة، لم تكن ترى من بني عثمان إلاّ إسلامهم، ولا كانت ترى لنفسها أيّة هوّية غير الهوّية الإسلاميّة.. إلى أن جاء الغرب والحركة الطورانيّة وسائر «القوميّات» و«الأوطان» المستغربة.. الراهن إذن ان كوثراني لا يرى للعصبيّة، فعاليّة سياسيّة في بنية السلطة العثمانية المركزيّة أو في تحدي هذه البنية، ما لم تكن العصبية قوميّة «مستغربة» الطراز. وإذ لا يقع على هذه القوميّة إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر، يعفيه هذا التأخّر من النظر إلى مثول الغلبة العصبيّة في توزيع السلطات العام، ابتداءً من الوجاق السلطاني إلى أبعد زوايا المملكة. هذا التوزيع – أي النظام العثماني – قام واستمرّ لا على أساس الشريعة فقط ولا على أساسها أولاً، بل على أساس تراتب عصبي توجته عصبيّة غالبة.. ولم يكن ثمة ما يمنع العصبيّات الكبيرة من مجابهة هذه الأخيرة ومحاولة الانفصال عنها، كلما آنست منها ضعفًا أو انشغالاً أو وجدت لمؤازرتها عليها حليفًا خارجيًا. الخلاصة ان كوثراني حين يؤكّد أن سلطان بني عثمان كان، في عين المسلمين، سلطانًا مسلمًا لا حاجة به إلى تحديد آخر، إنما يؤخذ بطرح بني عثمان أنفسهم.. بطرحهم «الدعاوي» ولا نقول الأيدلوجي، لأن أيدلوجيّتهم كانت تبدو في الممارسة بعيدة عن هذه البساطة.. في هذا كله يبدو أن السياسة هي إما في ضفة الإسلام (العثماني) وإما في ضفّة الغرب (القومي).. وما خلا ذلك – من تاريخ الشعوب الفعلي – لا ينظر إليه إلاّ على انه إسلام بديل (أي الشيء نفسه) أو نزاع يراوح في مكانه داخل الإسلام.. وذلك أن الإسلام والغرب هما هنا ممكنا الهوّية الوحيدان.

را. كوثراني: **وثائق المؤتمر**.. مم، ص ٧ – ٤٠.

وفي الصدد نفسه تبدو شهادة البطريرك الدويهي بالغة الأهميّة. وذلك لأن من المحال اتهام هذا المؤرّخ بإسقاط نموذج «قومي» غربي على حركات العصيان على الدولة العثمانية. فالدويهي كتب في أواخر القرن السابع عشر يوم

بمعارضة لعبد الحميد أو لطلعت أو لجمال ، فبمقدار ما أدى سلوك هؤلاء إلى إخراج النخب الإسلاميّة ، في بلادنا ، من دائرة الولاء لدولة بني عثمان . فنحن كنا مع توما ومع يزبك ، وحتى مع إسماعيل ، أمام حالات عجز عن النفاذ إلى حركة النظام العثماني ، بجوانب قوّته

كانت كلمة Nation لا تزال تعني ، في المراسلات القنصلية « جالية » ! وهو يكتب ان فخر الدين عشية سفره إلى توسكانة سنة ١٦١٣ جمع أهله وأركان حكمه « وأوصاهم أن يكونوا مشدًا واحد ويصونوا بلادهم من يد الترك ولا يصدّقوا عهودهم أبدًا لئلا يجري بهم كما صار في جماعة ابن جان بلاط » ،الدويهي ، مم ، ص ٤٦٥ . أما ابن جانبلاط هذا فهو قد « خرج عن طاعة السلطان وأخذ مدينة حلب » ، وحاول الاستنجاد بسلطان العجم وأُبيد عسكره (ثمانون ألفًا من السكمان) في الوقعة الأخيرة بينه وبين الجيوش العثمانية . مم ، ص ٤٥٨ . لم يغب العداء العصبي للترك إذن عن حركة فخر الدين .. أما حركة علي باشا جانبلاط (التي لا يحصيها كوثراني مع فخر الدين وضاهر العمر ، بينما يحصي بشيرًا الثاني الذي يدخل سلوكه السياسي في باب آخر) فهي لم تكن مجرد « صراع بين أجهزة ومواقع السلطات العثمانية نفسها » ولا كانت بديلاً إسلاميًا للدولة العثمانية .. وإنما كانت محاولة انفصال ذات وحدة عصبيّة بارزة .

هذا عدا ان الأقطار المسيحيّة شكّلت حتى النهاية جانبًا مهمًّا من السلطنة وان ثوراتها المتعدّدة لا تدخل في أي من البابين اللذين يقترحها كوثراني . منذ مطلع القرن التاسع عشر ، مثلاً ، كوّن محمد علي جانبًا من مكانته السياسيّة بقمعه ثورة المورة في اليونان .

ملاحظتان أخيرتان : الأولى في المصطلح . وهي اننا ، وقد حرصنا بقدر الإمكان ، طيلة هذا البحث ، على البقاء بعيدًا عن « الأزياء » الاصطلاحية الشائعة ، ما كنا لنفرط هذا الإفراط في اللجوء إلى عصبيّة ابن خلدون ، المتبنّى ، منذ بضع سنوات زيًّا يسهل ارتداؤه ويعز نقده ، حتى أخذ يتحوّل – شأن سواه من « الأزياء » – من أداة للفهم إلى بديل من الفهم .. لولا أن نقد هذا المصطلح (ونقد استعماله المعاصر) أمر لا يتسع له هذا الهامش ، وقد لا يتّسع له جهد شخص واحد ، أيًا كان . ما يسعنا قوله هنا هو انه لا « العصبيّة » ولا « ولايات الأطراف » تكفي للإحاطة بتنوّع صور التضامن والصراع التي شهدتها القرون العثمانية ، وغلب فيها الانتماء الطائفي – الاثني تارة ، والطائفي – الديني تارة والاقليمي حينًا والمذهبي حينًا آخر .. من جهة أخرى لم نقصد إلى القول ان صراع العصبيات هذا كان صراعًا بين هويّات . وإنما كانت العصبيات إطارًا لتعديل « إعادة التوزيع » وهي وظيفة جهاز الدولة العثمانية المركزية .

(را. تشخيصًا يبدو لنا « وضعيًا » للنظام العثماني ولتحوّلاته في SUNAR (Ilkay): «Anthropologie politique et économique: l'empire ottoman et sa transformation» *Annales E.S.C.*, 35e année, no 3-4, Mai-Août 1980, p. 551-579.).

الملاحظة الثانية هي ان التشديد على دور العصبية الغالبة في البنيان العثماني ، إنما يردّ على الهلاميّة الإسلاميّة التي نلحظها عند شكيب ارسلان وفروخ وكوثراني وأضرابهم ، وهي توحي ان هذا الدور استجدّ مع طورانية العهد العثماني الأخير . ولكن التشديد المذكور بعيد عن اعتماد الصورة القائمة التي رسمها غربيون متعصّبون – واعتمدها شرقيون متعصّبون أيضًا – للقرون العثمانية . فإن أكثر المصادر رصانة لا تفوتها الإشارة إلى أن العثمانيين كانوا – حتى أواسط القرن السابع عشر ، في الأقل – يرعون الخصائص المحلية للشعوب المغلوبة ، وانهم – باستثناء حالة الإنكشارية (وهم صبيان من النصارى كانوا ينتزعون من عائلاتهم ويحملون على اعتناق الإسلام ويضمون إلى الفرق العسكرية المشهورة بهذا الإسم) – قد تجنّبوا على الإجمال إكراه الذميين على تغيير دينهم ، بل ألجأوا أحيانًا مضطهدين من غير المسلمين (يهود) .. ولكن تسامح الغالب لا يبدّل صلب واقع الغلبة ودورها .

هذا الإبراز لاعتدال الموقف العثماني من الذميين يصل بتوينبي مثلاً إلى حد الوقوف على « دلالة » الدولة

وبكوابحه، بحيث لم نقع منه إلاّ على تمثال جامد للشيطان. هذا برغم أن إسماعيل لا يعدم واليًا منصفًا هنا ووزيرًا ذكيًا هناك.. أما كوثراني، الواقف داخل النظام العثماني، فهو لا يراه.. أي أنه لا يقوى على أن يبتعد عنه مسافة كافية ليراه بعيني **آخر**. ويزداد الأمر صعوبة إذا افترضنا الآخر المذكور مارونيًا. لذا يوحي نص كوثراني دائمًا بأن الغرب – وهو، هنا، ذات الموارنة المريدة – **جذب** هؤلاء، ولا يوحي النص نفسه بأن النظام العثماني **دفع** الموارنة – وغيرهم – نحو الغرب. ولا يفترض النص انه – في غياب أي تضامن عام، ديني أو قومي، بين «جماعات» المشرق – كان في وسع التناقض بين الموارنة والسيطرة العثمانية ألاّ يكون من وجهة النظر المارونية، «ثانويًا» على الإطلاق. هكذا نرى العجز عن النفاذ إلى المارونية يؤدي، في هذه الحالة، إلى تلقائية في تقبّل العثمانية – الإسلاميّة تحول دون تقويم هذه الأخيرة ودون تقويم وقعها على الآخر بخاصة. أي ان استبقاء الآخر في حالة هي أقرب إلى الصفاقة، إنما هو، في نهاية الأمر، حرمان الذات من مرآة تطالع فيها وجهها، مطالعة السخط أو مطالعة الرضا.. وهو أيضًا أن يستبقى في **الرواية التاريخيّة**، صلب الموقف الذي حمل، في **التاريخ** نفسه، إمكان الحروب الأهليّة.

آخرون...

نحسب اننا لا نضيف إلى الجردة السابقة عناصر جديدة حقًا إذا نحن أخضعنا للتحليل نفسه روايات أخرى لحقبة «الحركات» وما اتصل بها من وقائع وبنى.. روايات من طراز تلك التي يقدّمها حتي أو مزهر أو بولس أو الصليبي أو ربّاط أو حريق، إلخ.. وليس الدافع إلى الاقتصار على العيّنة التي كرّسنا هذا الفصل لرواياتها إلى قيمة ما تقدّمه هذه الروايات لمعرفة الحقبة المرويّة.. ولا إلى نقص في قيمة الروايات الأخرى على صعيد المعرفة التاريخيّة أيضًا.. بل إن العكس أقرب إلى أن يكون هو الصحيح.. ففي تحليل يرى في الرواية التاريخيّة شهادة من المؤرّخ قبل أن يرى فيها شهادة على التاريخ، تضؤل، بطبيعة الحال، مكانة مضمون الرواية من حيث هو معرفة.. ولكننا لا نريد الإيحاء، برغم هذا،

العثمانية الرئيسة، لا في إتاحة الاستمرار للخلافة الإسلامية، بل في توفير «دولة جامعة» لجسم المسيحيّة الأرثوذكسيّة الرئيس الذي كان عاجزًا عن إنتاج هذه الدولة بذاته ! ! انظر في صدد هذه النقطة وفي صدد بنية النظام العثماني العامة من حيث هي بنية علائق بين القوميات وبين الأديان الصفحات الرائعة التي في:
TOYNBEE (Arnold): *l'histoire, un essai d'interprétation,* trad. française, Paris 1951. pp. 147-152 et 193-200.

إن ما لم نعرض له كان هو ممثل « العلم » الأمثل. فإن رواية مزهر مثلاً[٣١١] لا تكاد تغادر مصادرها وبخاصة جوبلان والبشعلاني[٣١٢]. ويقدّم حتي[٣١٣] رؤوس أقلام يغلب عليها الطابع السياسي هي تلك التي نجدها موسّعة ومزيدة عند جوبلان وعند اسماعيل. ولا تصل رواية حريق[٣١٤] إلاّ إلى مطالع حقبة « الحركات »، مشدّدة على أشكال التنظيم «التفصيليّة»، إن صحت العبارة، أكثر من تشديدها على مجرى التحوّل العام. وبينما يركّز ربّاط[٣١٥] على وصف نسيج النصوص التي منحت النظام الطائفي الجديد تعبيره الحقوقي، يحيد الصليبي[٣١٦] عن دائرة الأشكال العامة هذه إلى دائرة « الأحداث »، فيتوصّل إلى رواية متزنة لماجريات الحقبة، قادرة، بحكم انفصالها عن عصبيات الأطراف، على استبقاء العناصر الملموسة التي تدخّلت في تكوين هذا الوضع أو فرط ذاك إلخ.. أما بولس[٣١٧] فتؤدي به رؤياه الدهريّة للوطن – الأرض إلى اعتبار الصراع الذي كان يضع بعض « العائلات اللبنانية » في وجه بعضها الآخر « أحيانًا »، «تعبيرًا عن رغبة كل فريق في توحيد مجموع مناطق لبنان تحت إدارته الشخصية ».. فإن « هذه المجابهات كانت تحدث كثيرًا، فتكون جزئية، ومؤقّتة خلال القرون التي مرّت »[٣١٨].. هذا في التقويم العام. ولكن المؤرّخ، حين يصل إلى « حركات » القرن التاسع عشر، يستعيد وجهة نظر مارونية قحة.. إلخ.

---

٣١١. مزهر: **تاريخ لبنان العام**، مم، ج ١، الفصل الأخير.

٣١٢. البشعلاني (الخوري اسطفان): **لبنان ويوسف بك كرم**، بيروت ١٩٢٥.

٣١٣. حتي: **تاريخ لبنان**، مم، الفصل التاسع والعشرون.

٣١٤. 314. HARIX: *Politics and change...*, *op. cit.*

٣١٥. 315. RABBATH: *La formation historique.*, *op. cit.*, p. 182-209.

٣١٦. الصليبي: **تاريخ لبنان الحديث**، مم، الفصول الثاني إلى الخامس ضمنًا. وهذه الفصول التي تشكّل رواية متصلة هي صلب الكتاب... ويستكمل المؤلّف بفصل سابع مكرّس لتطوّر لبنان الاجتماعي – الثقافي.. أما الفصلان المكرسان للمتصرفية وللانتداب فهما – إذا قيسا بمعايير التاريخ « الحدثي » نفسها – أميل إلى الهشاشة والفقر.

٣١٧. بولس: **تاريخ لبنان**، مم، الفصل الثامن عشر، وقد أوردنا هذه الأسطر سابقًا في القسم الأول، الفصل الثالث من هذا البحث بصدد مختلف.

٣١٨. مم، ص ٢٦٠. مرّة أخرى نصادف عند بولس هذه الدهريّة التي تلخصها الآية: « إن يومًا عند ربك كألف سنة مما تعدّون » شرط إبدال المشبّه بالمشبّه به والعكس. وإذا كنا عرضنا تكرارًا لنقد الدهريّة المذكورة، فلم يكن النقد، بأي حال، تشكيكًا في شرعيّة تاريخ «المدة الطويلة». ولكن بولس لا يكتفي باعتماد « المديد » موضوعًا لروايته – وهذا حقه الذي لا نجادله فيه – بل يدأب في تعامله مع « المديد » و« العابر » على تسفيه العابر.. وكأن هذا الأخير ليس إلاّ نفايات الزمن أو الأصداف التي ترمى لتلتمع، في العري، لآلئَ « قوانين » التاريخ. هذا الموقف – الذي عرضنا له في حديث « الأصل والزمن » – نجده تعبيرًا أقصى عن تأليه الأرض، توصّلاً إلى تأليه

غيبة الاجتماعي

كان ما دفعنا إلى اعتماد حقبة «الحركات» مثالاً نجعل المقارنة بين رواياته مدارًا لهذا الفصل المكرّس للمجتمع الأهلي، ان المثال المذكور ينعقد عنده وجهان: وجه العلاقات الطائفيّة، وهي تنعطف عبر جولات الاقتتال نحو التحوّل نظامًا تقتسم الطوائف فيه السلطة المحليّة اقتسامًا صريحًا، ووجه العلاقات الطبقيّة، وهي تنعطف أيضًا عبر المجابهة بين المقاطعجيين والفلاحين والتحوّل في دور الكنيسة المارونيّة، إلخ.. نحو تردي النظام الإقطاعي، إن لم يكن نحو أفوله الذي حظي، في الأقل، بإعلان رسمي. كان هذا الطابع الصريح الازدواج لأحداث الحقبة يؤملنا بالوقوف على تنوّع كبير في أقطاب التماهي التي ينشدّ إليها المؤرّخون.. كان لنا أن نأمل في الوقوف، مثلاً، على نظمة قيم تصلح مدخلاً إلى «حداثة» المؤرّخين الاجتماعيّة ويتيح بروزها التأريخ لأزمة النظام القديم.. هذه القيم تشير إلى موقف المؤرّخ مما سمّيناه بـ«المواقع» تمييزًا له عن «الهويّات» وتمييزًا، بالتالي لإمكان الحركة المبدئي ما بين «المواقع» عن موروث «الهويات» الثابت في النظام القديم. كان إمكان النقد كله، في موقف المؤرّخ وكان ولاء المؤرّخ لإرادة عامة حيّة – تواجه ثقل التقليد

هويّة الجماعة.. ولا يصعب التعرف في هذه الهوية المؤلهة، متى عبرنا إلى السياسة، على نموذج الطواحين التي تستخدم في كل مكان لسحق الأحياء باسم الحياة أو باسم الأرض، مصدر الحياة، أي باسم الموت.

نموذجان آخران يمتّان بأواصر عميقة إلى هذه النزعة. نموذج كمال الحاج الذي يجعل الدولة والدين «جوهرين غير زمنيّين» ويجعل الطائفيّة «وجودًا» ملازمًا للدولة اللبنانيّة. هذا قبل أن يدعونا إلى «التمطي» من هذا المنطلق «في سماء القيم الأخيرة». (الحاج، **الطائفية البنّاءة أو فلسفة الميثاق الوطني**، بيروت ١٩٦١، ص ٤٢ و٦٥ و٢٠٣).

النموذج الثاني يمثّله أمين الريحاني وأنيس صايغ. وهو يعاكس الحاج وبولس وإن كان ينطلق من تعدّد العصبيّات والطوائف الذي ينطلقان منه ويستجلي هو أيضًا صورة لبنان («سورية» عند الريحاني) في المدة الطويلة. أما التعاكس فيتأتى من أن الصايغ والريحاني يجدان في هذا «التعدّد» مبرّرًا لتشاؤم تاريخي عميق. يتتبع الصائغ ما يسمّيه «الطائفيّة» على مدى بضع عشرات من القرون، واصفًا الأشكال التي اتخذها هذا الأصل الثابت عبر التاريخ من طائفية الفينيقيين «الإقليمية» إلى الطائفية «العقديّة» المعاصرة. وصايغ سوري قومي اجتماعي. (را. الصايغ: **لبنان الطائفي**، م م.) أما الريحاني فيبدي في كتابه **النكبات** تشاؤمًا بتاريخ سورية برمّته الذي جعله تعدّد العصبيّات والأقليات (وظلمها بعضها بعضًا وعمالة بعضها للأجنبي استقواء به على البعض الآخر) سلسلة من «النكبات» استمرّت خمسة آلاف سنة.

را. الريحاني: **النكبات: خلاصة تاريخ سورية منذ العهد الأول بعد الطوفان إلى عهد الجمهورية بلبنان**، بيروت ١٩٢٨ (ط ١)، بيروت ١٩٤٨ (ط ٢). را. بصدد تاريخ «المدة الطويلة» وعلاقات هذه الأخيرة بوتائر التاريخ الأخرى: BRAUDEL (Fernand): «Position de l'histoire en 1950», in: *Écrits sur l'Histoire*, Paris 1969, p. 15-38.

أي ثقل الموتى – معلّقًا (في رأينا) على إمكان تخيّله «تاريخيّة» القيم والهويات والمؤسسات، إلخ، أي – في النهاية – هشاشتها ووجود احتمال مشروع للانتقال بها من حال إلى حال والإنتقال بهذا «الطرف» أو ذاك بين «شاغليها» من موقع إلى موقع.. وكان لنا أن ننتظر العكس أيضًا، في حالات أخرى.

ونحن وقعنا بصور مختلفة على هذا كله. لم يغب التماهي مع قيم التحديث الإجتماعي عن معظم الروايات وإن ظهر وقعه ضعيفًا في بعضها. ولم يغب «خجل الطوائف» الذي يقدّم طائفة المؤرّخ أو قطب تماهيه الطائفي على انه شريك منصف أو مرشح لشراكة منصفة أو مشروعة لا للطغيان، وعلى أن مغادرته أصول الشراكة المسالمة كانت من تدبير غير تدبيره... هذا «الخجل» بارز هو أيضًا في معظم الروايات. رغم ذلك تبرز الخلاصة الرئيسة للتحليل (وهي استواء أقطاب التماهي الطائفي مبدأً رئيسًا لـ «لذّة» المؤرّخين) مخالفة هذا «الخجل» وذاك الحضور لهمّ المجتمع – الكل ولهمّ التغيير في نظامه. فالخلاصة نفسها هي أن كل قطب يتماهى المؤرّخ وإياه يحوّله إلى هويّة ويحول الصلة به إلى أصل... وهو، بحكم هذا التحويل، يحوّل الأقطاب المواجهة إلى هويّات أيضًا أي إلى أسماء لجماعات ونظم لا يتبدّل جوهرها ولا ينفتح – بنواته الأصيلة – على الطارئ والمؤقت وما لا أصل له أو ما له أصل آخر. هذا التغليب، في الرواية التاريخية، للتواجه بين شرانق الهويّات المقفلة (حتى في ادعاء «الأخوة» أو ادّعاء «اللبنانيّة» أو ادّعاء «القوميّة» أو ما شابه) على تواجه المواقع وتداخلها وتغيّرها وما يشوبها جميعًا من التباس محتم، إنما هو – تواجه الهويّات – الوجه السري لغلبة المنطق الطائفي على كل منطق سواه. وقد رأينا إسماعيل وشرارة مثلاً – برغم ما بينهما من اختلاف في النظرة – يدخلان بعض القلق على الهويّات بإبراز كل منها «متعدّدة» أو «مركّبة» أو آخذة في التغيّر، إلخ... بحيث تبرز الهويّات نفسها شبكات من المواقع المتحرّكة، وإن تباينت حركاتها سرعةً واتّجاهًا.

يعطّل اعتماد الهويّة دون الموقع – أو يعيق، في الأقل – صياغة أيدلوجيّة اجتماعيّة.. أي انه يحول دون أخذ الجماعة – وضمنها مؤرّخوها وأيدلوجيّوها الآخرون – بناصية تاريخها وإدخاله في مشروع مقصود يكون التاريخ، من حيث هو صيرورة، ماثلاً فيه ولا يكون صلبه التكرار والأمانة. أما السبب في هذه الإعاقة فنراه في ما يمكن تسميته «خضّة القهر». وذلك ان القهر هو السمة الغالبة على العلاقات ما بين هذه الأطراف التي ينتمي إليها مؤرّخونا أو يتماهون وإياها. إنه أوّلاً – ما دامت أكثرية هؤلاء المؤرّخين من المسيحيين – سمة العلاقة بين الإسلام وهؤلاء المسيحيين الذين شكّل خروجهم من إطار السلطنة العثمانية، في

نظرهم ، خروجًا من حالة قهر دهري لم يكن عهد المتصرفية أزاح ثقله إلاّ جزئيًا . هذا القهر لم يغب عن علاقة المسيحيين هؤلاء بالمسلمين اللبنانيين.. إذ ظلّ هؤلاء مجلّلين بأشباح السيطرة السابقة وظلّ المسيحيون – بعد أن تفلتوا وسيطروا بدورهم – يدفعون هذه الأشباح بالتمترس داخل هويّة جهدوا أن يجعلوا لها جمود الصخر وصلابته . هكذا لا يستطيع هؤلاء المغلوبون السابقون أن ينظروا إلى الإسلام في وجهه دون أن يتخيّلوا احتمال عودة السلطة التي مورست عليهم طيلة قرون.. وهم – أيًا كانت نسب التسامح والاضطهاد الفعلية في تجربتهم التاريخيّة مع الإسلام – ينظرون إليها نظرة بعيدة عن أي صفاء.. وإنما هي نظرة يعكّرها مناخ القهر الذي شكّلت « حركات » القرن التاسع عشر بؤرة من البؤر التي يمد إليها حبل سرّته.. في مناخ هذه حاله يصعب النظر بعين لا تستحوذ عليها « خضة القهر » إلى علاقات المجتمع الداخلية ويصعب اجتناب الوقوع في اختزال التجارب التاريخيّة إلى واحد وحيد من وجوهها هو ذاك الذي تصدَّر لحظاتها الحادة.. فإن الأثر الأول لهذه الخضّة هو تثبيت نظر المقهور على هويته ، بحيث يصير اكتراثه لعلاقات المجتمع أو لشبكات مواقعه اكتراثًا عميق التبعيّة لمسألة الهويّة.

يصح هذا أيضًا – وإن بصورة مختلفة – على المسلمين. فبرغم ما يتردّد دائمًا من ان الإسلام « نظام » تام ، لا مجرّد إيمان ولا مجرّد نهج لسلوك الأفراد ، تظل العودة إلى هذا الإسلام – النظام ، هذا الإسلام السياسي – الاجتماعي ، في طويّة المنادين بها ، عودة إلى الإمساك بمقاليد الذات (في انتزاع هذه المقاليد من الغريب أو المتغرّب أو الغربي) قبل أن تكون عودة إلى توزيع بعينه لمقاليد المجتمع ودولته. وليس هذا الأمر بحاجة إلى مزيد بيان. فإن الموقف المتجه إلى تكييف الدين بحاجات مجتمع راهن إنما هو أولاً موقف أمانة للهويّة وليس موقف نظر اجتماعي. وذاك هو أيضًا حال الموقف المتجه إلى بناء التاريخ الإسلامي نموذجًا ينهل منه الحاضر ، لا العبر الجزئية بل صورته نفسها. **فكأن الحاضر يصير موضوعًا للتذكر.. لا للنظر**.. أو موضوعًا للمعالجة بالتذكر لا بالنظر. أي ان قيمته تكون بقدر ما يمكن « التعرّف » إليه وهو يجهد ليطابق مثالاً في الذاكرة ، واقعًا بدوره بين التاريخ والأسطورة. لهذا يفوت صاحب الموقف « العثماني » مثلاً أن يعمد إلى تأمّل فعلي في التجربة العثمانية بصفتها تجربة لنظام سياسي – اجتماعي ، لا مجرّد « جسد » أخير للذات الإسلاميّة الواحدة. وذلك ان الهويّة هي ما يهم استبقاؤه – لاستعادته – ولأنها بريئة سلفًا – إذ لا بدّ أن تصمد لتستعاد – مما فتّنها وغرّبها. فهذا كله إما عارض لا ينال من الهويّة ، فلا يصلح ، بالتالي ، محطًا للنظر ، وإما طارئ غريب ، وإن فعل فعله أحيانًا بأيدي الداخل.. ولما كانت

الأنظمة الاجتماعيّة التي تبنّاها الإسلام التاريخي – وهي تنوّعت كثيرًا وتحوّلت – لا تحمل عادة على محمل الجد على انها تجليّات متكافئة للإسلام لا يفضل أحدها الآخر بقربه من إسلام «أصيل» ما ، بل يختلف عنه .. ولما كان الاهتمام بـ«النظام الاجتماعي» الذي ينطوي عليه – حقًا أو افتراضًا – هذا الإسلام الأصيل لا يتجاوز دائرة الأمانة للأصل ولا يكترث فعلاً لا لنظام الأصل ولا لنظام الحاضر ، فإن النظر الإجتماعي لا يلبث ، في محاولاته التوفيقيّة المشرب ، أن ينكفئ إلى ذرائعية فاقعة .. ففي «خضة القهر» المستمرة استمرار المواجهة مع الغرب والمغتذية – في الحالة اللبنانية – من المواجهة مع مسيحيّة محليّة تواءمت مع هذا الغرب وضمن بدوره غلبتها عقودًا طويلة ، لا يستطيع «المجتمع» وتاريخه أن يتجاوزا اشكالية الهويّة و«تاريخها» (ها هنا نضع «التاريخ» بين مزدوجين لنشير إلى أن الهويّة تكتب التاريخ للتشديد على ثباتها المتمادي أي على قرابتها من اللا تاريخ) .. لا يستطيع المجتمع أن يتجاوز هذه الإشكالية ليكون **هو – لا** «**عنوانه**» – موضوع التاريخ وموضوع النظر الاجتماعي[٣١٩]. وذلك أن تاريخ المجتمع لا يهمّ من حيث تاريخ بنى بعينها أولاً ، بل يهمّ أولاً من حيث هو حامل استمرار الإسلام – «الإسم» الذي يفترض أن «معناه» مكتمل سلفًا منذ «الرسالة» أي منذ الأصل .. فلا يسع التجربة التاريخيّة أن تضيف إلى هذا المعنى شيئًا .. لا يكاد التاريخ يهمّ إذن إلاّ من حيث هو خيط بسيط يصل الآن بالأصل .. وأما الأثقال التي علقت بهذا الخيط ، على امتداده ، فيتحاشى النظر فيها أو تعتبر أقرب إلى الانتقاص من استقامته .. في كل حال لا يعدو النظر الإجتماعي ، حين ينبع ويجري في مناخ القهر ، أن يكون رافدًا من روافد الرغبة في استعادة مقاليد الذات.

ولا يستثنى من هذه الحالة العامّة لا الموقف «القومي» ولا الموقف «الطبقي». فالأول ، ما ان يتناول المسألة الإجتماعيّة ، حتى يغرقها في رمال «الأصالة» و«الهجنة» ، مستعينًا في ذلك ، أحيانًا ، بـ«الانطباع» التاريخي أو بـ«الأسطورة» التاريخيّة ، متحاشيًا ، في الغالب ، الوصف الوضعي لنموذج تاريخي محدّد. لهذا السبب (والعليّة هنا محصورة في الدائرة الأيدلوجيّة ، فلا تصل إلى أسباب من دوائر غيرها) بقيت النظرية الاجتماعية في

---

٣١٩. «التاريخ» و«النظر» إذن.. ولكن ما نسمّيه «النظر» هنا ليس في الغالب إلاّ عودة «متجمدة» كليًا لصور لم يكن المؤرّخون أكملوا تحنيطها وهم يستخرجونها من سياقها الزمني. ثمّة تحليل مقارن يمكن القيام به لنص «المؤرّخ» بولس ونص «الفيلسوف» الحاج (را. الهامش السابق). وثمّة «اتحاد» الصنعتين في الشاعر سعيد عقل. را. عقل: **لبنان إن حكى**، بيروت ١٩٦٠ (ط ١) ١٩٧٧ (ط ٣)، إلخ، إلخ.

تيارات الفكر القومي كلها عضوًا غير تام النمو. فإن جدل الأصالة والهجنة هذا – وهو جدل استبعاد عقيم – لا يمكن أن يثمر إلاّ تصوّرًا متجاذبًا ومفكّكًا للحاضر، ولا يمكن أن يثمر أيضًا إلاّ تصوّرًا مفقرًا للتاريخ يستبقي في العتمة أو في الظل عوامل ومسائل وأطرافًا وأحقابًا برمتها. أما الذي يبقى صورةً أو عنوانًا للماضي وللحاضر فـ«تشيئه» الدمغة التي يصمه (أو يسمه) بها أحد قطبي هذا الجدل.. وهي دمغة لا تحول وتكاد تغني عن مزيد من التعريف بـ«الحدث» أو بـ«الجماعة» أو بـ«الشخصيّة»، إلخ.. إذ مآل التعريف أن نعلم ما إذا كنا في حقل «الأصيل» أم في حقل «الهجين»، وأن نستولي للحقل المختار على ما أمكن من «القيم». فيستشري نزوع نحو ردّ «الواقع» إلى «أشياء» ثابتة قليلة العدد، سهلة التصنيف على جانبي الخط، أو بين طرفي «التناقض».. وتحوّل «العلاقات» و«السياقات» نفسها إلى «أشياء» بفعل دمغة الهويّة وغلبة منطقها.. وذلك، مرّة أخرى، أن خضّة القهر التي تتكثّف عندها المواجهة التاريخيّة في حالة لا تتغيّر، تجعل أهم ما في أي نظام اجتماعي مقترح على «القوميّة العربيّة» أن يكون **نابعًا** أي مواجهًا للغرب، مستغنيًا بذلك، إلى حد بعيد، عن التعريف الوضعي.. هذا حيث المواجهة مع الغرب أو المسيحيّة «اللبنانيّة». في الضفة المقابلة، «اللبنانيّة»، لا يختلف وضع النظر الإجتماعي ولا صلته بالقوميّة إلاّ بتكريسه نظامًا متحقّقًا. فها هنا يتحوّل حديث النظام الحر، كما هو مشهور، إلى ميتافيزيقا للحريّة[٣٢٠].. ويصير التاريخ كله – تاريخ لبنان – غير كاف لإسناد هذه الحريّة – برغم «جهوده» في هذا السبيل – فيلجأ – بعد وضع هذا التاريخ في حالة تغلّب المواجهة بين «الحريّة» و«الإسلام» أو «العروبة» – إلى سند أخير مطلق للحريّة المذكورة – التي يبدو أنها صنو لبنان – هو الأرض اللبنانية. هكذا نصل إلى كائن يصعب العثور عليه في كتاب فلسفة، هو «حريّة من صخر».

ولعلّه كان سائغًا أن نعثر في الماركسيّة وهي، في الأصل، أيدلوجيّة «مواقع» (كثيرًا ما أخذت عليها ضآلة اكتراثها للهويّات) على مقاربة لتاريخ المجتمع – ولحاضره – أقل ميلاً إلى

---

٣٢٠. تلك مثلاً حالة شيحا الذي يبدو غير مستعد للتمييز مثلاً بين حريّة التجارة وحريّة الاعتقاد. أي ان الحريّة عنده هي في النهاية موضوع «كلام» تقرب دلالته، مع بعض التحفظات، من رؤيته العفوية للوضع القائم... أما مصدر «التحفظات» فهو دائمًا ان هذا الوضع – الذي تفترض الحريّة متحققة فيه – يميل إلى تهديد ركائزه نفسه أو إلى إغفال شروط الدفاع عنها.. ولكن الحريّة عند شيحا. وهي موضوع «كلام» بهذا المعنى، ليست موضوع تعريف ولا موضوع «نظر». را. بالإضافة إلى CHIHA: *Propos d'économie libanaise, Le Liban aujourd'hui. Politique intérieure, op.cit.* Beyrouth, 1965;

«التشييء» الموصوف أعلاه[٣٢١].. إلاّ ان الميل إلى التشييء هو أول ما وقعنا عليه في حالتي يوسف خطار الحلو وفؤاد قازان.. فهما – والماركسيّة العربيّة بعامة، رغم استثناءات نادرة – يتعاطيان هويّات طبقية تتلاقى أو تتصادم، لا مواقع طبقيّة ولا علاقات تتشكّل منها صيرورة هذه المواقع. لهذا يخطر لقازان مثلاً أن يدافع عن حق اكليروس «معلّق في الفضاء» في الاضطلاع بدور داخل حركة شعبيّة.. ولهذا يظهر «الفلاحون» طبقة بلّورية التماسك، موضوعيًا، على امتداد الجبل، تعطّل تماسكها أوضار من الطبقات الأخرى وعوامل – أيدلوجيّة أو سياسيّة – لا إصالة ولا شرعيّة لوجودها، إذا ما قورنت بعناصر الهوية الطبقية.. هكذا يتبدى معظم «الواقع» التاريخي وكأنه «غبار» لا بدّ من مسحه عن بلّور الطبقات. ويصير صلب التاريخ فقيرًا، أهمّ ما يُقال فيه الإشارة إلى هوّيته. فإن هذا المنطق الذي يتخذ «الطبقة» سلفًا موجودًا أمثل، لا يعود يحتمل التضافر الدينامي بين فعاليات انتماء متعدّد الأبعاد.. شأنه في ذلك شأن المنطق الذي يتّخذ «لبنان» موجودًا مطلقًا..

ولكن هل يقتصر فعل «الهوّيات المقهورة» على دائرة الأيدلوجيّة؟ ألا تقدّم غلبة «الهوّيات» هذه مفتاحًا – بين مفاتيح أخرى، بالطبع – ندخل بواسطته إلى إخفاق الماركسيّة السياسي، بين ظهرانينا، وليس إلى صيرورتها «أيدلوجيّة هوية» فحسب؟.. ثم ألم يكن ثمة استخدام سياسي من جهة أخرى لمسألة «استعادة الهوّية القوميّة» (أو الإسلاميّة أحيانًا) قناعًا لفساد أجيال من الذين تعاقبوا على حمل لواء الاستعادة المذكورة؟ كان غمام الأصالة يشيع موجات إذاعية ويتدفّق حبر صحافة ويغطي مجتمعات برمتها.. وفي لبنان أيضًا كان ثمة «لبنان» و«الحريّة»، تعويذتين أو تعويذة واحدة. وكان يراد لرخام هذه الهويات أن يلتمع صلبًا.. ولكن بيض الهوّيات لم يكن مرمرًا.. كان بيضًا عتيقًا تكسره الصدمة فيسيل ما في داخله من الدم ومن قيح البغضاء.

---

٣٢١. وذلك ان مفهوم «التشييء» كان بين أفعل أدوات النقد في ماركسية ماركس. نقرأ: «منذ أن تقدّم علاقة إنتاج اجتماعيّة نفسها على انها شيء موجود خارج الأفراد ومنذ أن تتقدّم العلاقات المحدّدة التي يقيمها هؤلاء الأفراد في ما بينهم خلال عملية إنتاج حياتهم الإجتماعية، على انها خصائص نوعيّة لشيء، يتكوّن مع هذا الانقلاب، مع هذه الخدعة (وهي ليست وهميّة أبدًا بل تنتسب الى الواقع اليومي) ما يميّز كل الأشكال الاجتماعية للعمل الذي ينشئ قيمة التبادل». في: MARX (Karl) «Critique de l'économie politique» (1859) in *Œuvres I* (Pléiade), Paris 1963, p. 301-302.

را. أيضًا، مم، ص ٢٨٥ وما يليها.

را. أخيرًا: «Le Capital», livre I, 1re section, in: *Œuvres I, op. cit.*, pp. 604 et sq.

الفصل الثالث

فخر الدين الثاني أو الدولة

الأسئلة

بات من نافلة القول منذ زمن طويل ان صياغة الرواية التاريخيّة تتمّ دومًا عبر تخيّر عناصر بعينها واطراح سواها، مما تقدّمه «المصادر»، وعبر نظمها في شبكة علاقات جديدة تستعيد، إلى هذا الحد أو ذاك، قواعد «فن» معيّن من أدب التاريخ أو من علم التاريخ (لا فرق هنا) وتستعيد بهذه القواعد (وبالإضافة إليها أيضًا) نظام قيم اجتماعيّة راهنًا يلازمه المؤرّخ[1]. ولكن «التخيّر» وما يليه من عمليّات، تتخذ صورة تخرج، في الغالب، من السويّة المعتادة، حين يكون المؤرّخ منصرفًا إلى كتابة ما يعتبره، بأعم المعاني، تاريخه هو.. فيظهر، إذ ذاك في تخيّر العناصر وفي تقويمها وفي أسلوب نظمها حضور وفعل لصورة انتماءات المؤرّخ، لا يظهران، بالحدة نفسها، متى كان المؤرّخ غير متواصل مع موضوعه. هذا مع أن فعل «الراهن»، أي حاضر المؤرخ بقيمه المختلفة، لا بدّ أن يظهر، عن قرب أو عن بعد، في الرواية، أيًا يكن موضوعها.

ولكن تواصل المؤرّخ مع موضوع روايته قد يكون تواصل عداوة أو تواصل ألفة، إلخ..

---

1. «ومن هذا الباب أيضًا ما يسلكه المؤرّخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمّه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره كل ذلك تقليد لمؤرّخي الدولتين من غير تفطّن لمقاصدهم والمؤرّخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة وأبناؤها متشوّقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم (...) وأمّا حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصّة وبنسب الدول بعضها من بعض في قوّتها وغلبتها ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصّر عنها فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلّفين الأقدمين والذهول عن تحرّي الأغراض من التاريخ (...)»

ابن خلدون: **المقدمة**..، مم، ص ٣١ - ٣٢.

ثم إن **دائرة التواصل** – وهي ما يهمنا هنا وما حكم اختيارنا للمثال الذي سوف نعرض له – تختلف، ضيقًا واتساعًا، باختلاف الموضوع طبعًا، ولكن أيضًا باختلاف الزاوية التي يحتلها المؤرّخ حين يعاينه. وقد اخترنا مثالاً يتيح استقصاء مقوّمات العلاقة بين مؤرّخينا المعاصرين، على اختلافهم، والدولة، ويتيح تصنيف صور هذه العلاقة. وكان لا بدّ لإتاحة هذا الاستقصاء، أن يكون المثال مثال **تأسيس مقترح** للدولة. فيجد المؤرّخ فرصته للقول بهذا التأسيس أو لرفضه، ولتحديد شروط التأسيس الفعلي – ضمنًا أو صراحة – في الحالين.. ويتضح أيضًا موقفه من الدولة في مقابلتها لقطب الإنتماء الآخر الذي يفترض دائمًا انها تحقّقت عبر «تجاوزه» (مع الإبقاء عليه)، وهو الطائفة.. يتضح إذن ميزان القيمة بين الطائفة والدولة وطبيعة العلاقة التي يرغب المؤرّخ في الوقوع عليها بين هذه وتلك.. أما المثال المشار إليها فهو مثال فخر الدين المعني الثاني.. وأما امتيازه فهو في أن قصّته مشرعة الأبواب أمام جميع الالتباسات، فأمكن لها أن تكون موضوعًا لجدال تاريخي لم ينته بعد. هذا الجدال هو الوجه الآخر لذاك الذي كانت حقبة «الحركات»، وما تزال، موضوعًا له. فالأخير هو جدال الانقسام والأول جدال الوحدة.. الأخير جدال حرب الطوائف والأول جدال تكوّن الدولة. والالتباس لا يقف عند حدّ السؤال الذي طرحه، منذ العنوان، كرّاس حديث العهد: **هل توحّد لبنان مع فخر الدين الثاني**؟[٢] وإنما يتناول أيضًا ماهيّة هذه الوحدة، في حال التسليم بحصولها (أهي وحدة دولة قوميّة، أم شيء آخر؟) وعلاقتها بالأجزاء (من ذا الذي شكل ركيزتها أو كان سباقًا في المبادرة إليها وترك عليها تمغته؟ وضد أي من الأجزاء تمت، إن كان بين هذه الأخيرة من ناهضها؟) وعلاقتها بالخارج بما هي إظهار لهويّة مجرّدة في وجه هذه أو تلك وبالائتلاف، إلى حد، مع هذه أو تلك من هويّات الخارج (الغرب أو المسيحيّة والشرق أو الإسلام أو العروبة).. ثم ماذا كان، بعد هذا كله، مبرّر تأسيس الدولة أي امتياز هذا التأسيس – متى حصل – على الوضع الذي كان قائمًا قبله وامتيازه أيضًا في منظور المستقبل؟ تلك هي أسئلتنا الآن.

حالة ملتبسة

بين من سنعرض لهم من المؤرّخين لفخر الدين الثاني، وهم الذين تناولوا سيرته بين أوائل هذا القرن ويومنا هذا، يحتلّ عيسى اسكندر المعلوف موقعًا مخضرمًا. وذلك بمعان عدة.

---

٢. هارون (جورج): **هل توحّد لبنان مع فخر الدين الثاني؟**، سلسلة «القضية اللبنانية»، رقم ١٩، الكسليك ١٩٧٧.

فهو نشر كتابه **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**[٣]، سنة ١٩٣٤ أي في أواسط المدة المتقضيّة من هذا القرن وبعد نشوء لبنان الكبير بسنوات عديدة وعشيّة اكتمال ثلاثمائة سنة على إعدام فخر الدين، وهي الذكرى التي شهدت أوج الاهتمام بسيرة هذا الأمير، شعرًا ونثرًا.. والكتاب مؤسس من جهة أخرى على مقالات صدرت، قبل الحرب العالميّة الأولى (أي في عهد لبنان العثماني) على صفحات مجلّة «**الآثار**»[٤] التي كان يصدرها المؤلف. فالنص إذن «يخترق» العهدين. ثم إن هذا النص نفسه، في الأصل، سيرة، توسع فيها المؤلّف، من السّير التي ضمّها كتاب ضخم له بقي مخطوطًا وهو **تاريخ الأسر الشرقيّة العام**. فهو إذن مكتوب في سياق منحاز، قليلاً أو كثيرًا، عن سياق التاريخ السياسي البحت. أخيرًا يحتل المؤلّف نفسه (لا كتابه وحسب) «موقعًا» (أي مكانًا وانتماءً) مخضرمًا أيضًا.. فهو بقاعي كاثوليكي (وهذا أمر نادر نسبيًا بين مؤرّخينا) لكنه سليل أسرة (عني كثيرًا بتاريخها) منتشرة إلى أنحاء مختلفة من الجبل.

تستوقفنا، في خط الملاحظات السابقة، ملاحظة أولى تتصل بعلاقة النص، شكلاً ومضمونًا، بمصادره. فهذه العلاقة هي علاقة تجانس أو، في الأقل، علاقة تواصل. من ذلك أن الكتاب يضم بضع عشرات من الصفحات مأخوذة من مخطوطة الخالدي الصفدي (التي ما لبثت أن ظهرت مطبوعة سنة ١٩٣٦)[٥] ومثبتة بحروفها، مضافًا إليها حواشي يقتصر معظمها على شرح معاني الألفاظ المشكلة وتمييز عاميّها من فصيحها. هذا إلى ميل واضح ناحية الحوليّات بعد رسم الإطار العام في صفحات الكتاب الأولى وتخصيص صفحاته الأخيرة لـ«أخلاق» الأمير ومنجزاته وأولاده قبل الإلمام بسير خلفائه.. وهو ما كان كتّاب «الحوليّات» أنفسهم يفعلونه أو يفعلون شيئًا قريبًا منه، عند ذكرهم وفاة المؤرَّخ له. الخلاصة انه لا قطيعة، من حيث زاوية النظر بين المعلوف وأهمّ مصادره.

---

٣. المعلوف (عيسى اسكندر)، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني** ط ٢، بيروت ١٩٦٦ (ط ١، جونية ١٩٣٤).

٤. ظهرت مقالات المعلوف عن فخر الدين (وهي عديدة) في أعداد السنوات الثلاث الأولى من **الآثار** ١٩١١ – ١٩١٤، ابتداءً من العدد السابع بين أعداد السنة الأولى. ثم توقفت المجلة (وكانت شهرية) مع بدء الحرب الكبرى، ولم تعد إلى الصدور إلاّ مدّة قصيرة عامي ١٩٢٧ و١٩٢٨. وهي لم تكن مقصورة على البحث في «الآثار»، كما قد يوحي عنوانها، ولا كان هذا البحث غالبًا على موادّها.

٥. الخالدي (الشيخ أحمد بن محمد): **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني** تحقيق أسد رستم وفؤاد افرام البستاني، بيروت ١٩٦٩ (ط ١، بيروت ١٩٣٦)، والصفحات التي يقتبسها المعلوف تحتلّ الصفحات ١١٣ – ١٦٦ من المعلوف: م م، ويشير المعلوف (م م، ص ١١٢، هـ ٢) إلى اختلاف لغة هذا القسم الذي يتناول إقامة الأمير في أوروبا عن لغة الأقسام الأخرى من المخطوطة.. ولا يستبعد أن تكون هذه الصفحات «من مفكرات الأمير فخر الدين أو غيره» مما قُصّ على الخالدي.

هذا الأمر يبدو لنا غاية في الأهميّة متى وضعنا في الاعتبار أن المصادر المذكورة (الخالدي، بالطبع، ولكن أيضًا المحبي والدويهي وحيدر الشهابي وطنوس الشدياق وكثيرين آخرين، محليين وأجانب) تدرج الأمير المعني في تاريخ متصل.. فهي إذا أبرزته على أنه يزيد عن سواه «عظمة» أو ضخامة وقع، إلخ.. لا ترى فيه بدءًا أو تأسيسًا لحالة أو لوضع لم يكونا قبله واستمرا أو استعيدا بعده أو رشّحا للاستعادة. وهي لا ترى فيه بالذات ما لم يكن لها، بداهة أن تراه: مؤسسًا للبنان – الدولة. وذلك أن زمن هذه المصادر مكوّن في صلبه من خط مستقيم، تعلو الأحداث من حوله وتهبط بلا انتظام. فالفارق بين الأمير وأقرانه فارق في درجة الوقع وفي القيمة، الخ.. لمصلحته أو لمصلحتهم. ولكنه ليس تحوّلاً في الزمن من حالة عفت إلى حالة مستمرة، في الحاضر، بصورة من الصور[٦].

تلك هي أيضًا سمة الزمن الذي ينخرط فيه فخر الدين عند المعلوف وإن كان يداخل هذا الانخراط، عند المؤرّخ «المخضرم» (بسائر المعاني التي أحصيناها) التباس يبقى عرضيًا، إلى حدّ ما، كما سنرى. ولنغادر ملاصقة المعلوف للمصادر، بمعنى الإكثار من الشواهد الحرفيّة، الطويلة والقصيرة، لنعمد إلى مضمون النص المعلوفي. ولعلنا لا نثير استغرابًا إذا قلنا إن بين أهم ما يشدّنا في هذا النص فقرة صغيرة لا تتصل بسيرة فخر الدين نفسه بل بسيرة والده وجدّه. يقول المعلوف ان فخر الدين الأول وقرقماس «شيدا كلاهما القصور الشاهقة وسعيا بتأسيس حكومة نظاميّة في لبنان ووفقا الرعايا على اختلاف طوائفها وأجناسها واستمالا إليهما المسيحيين فاتّخذا منهم المديرين وقربا الشعراء وأجريا عليهم الرزق وأديا الجزية للحكومة معترفين بسلطتها مع نوع من الاستقلال فكان الإقطاعيون الذين ينتخبونهم يفصلون الدعاوى الحقوقية والجزائية وهم يتصرفون في أحكامهم العليا فيقتلون وينفون ويملكون الأرض ويستجبون المال الأميري. أما الضرائب فلم تحدث إلاّ للمطامع والمصادرة. وكانت لهم عادات وملابس وأخلاق خاصة وإدارتهم أشبه بالاستقلال الإداري اليوم أو اللامركزية كما نسمّيها»[٧].

---

٦. هذا ما يتمّ عنه إبقاء خيط السنين المتتابعة **ظاهرًا** (بل أكثر بروزًا من كل خيط عداه) ومستقيمًا (لا يعرض الحدث قبل الوصول إلى السنة التي وقع فيها.. لا تقديم ولا تأخير إذن لمقتضيات الرواية) ومتصلاً (يجهد المؤرخ حتى يكون لكل سنة أحداثها، فلا تبقى سنوات فارغة). هذه سمات لا تنطبق انطباقًا مطلقًا على أيّة «حوليّات». مثلاً: يخرق المؤرّخ استقامة الخيط حالما يعرض لصفة الخليقة وأخلاقه مثلاً ولبعض الحوادث الدالّة عليها عند وصوله إلى سنة وفاته. ولكن البحث في بنى الرواية الحوليّة لا يحيط به بطبيعة الحال هامش صغير.

٧. المعلوف: مم، ص ٥٤.

حتى إذا أفرغنا الجهد في ترسّم الملامح التي يقدّمها كتاب المعلوف لصورة فخر الدين الثاني نفسه ، صعب علينا أن نجد ملمحًا يُضاف إلى ما سبق .. وكأن هذا الأمير لم يأتِ بجديد أو كأنه – بعبارة أضيق نطاقًا – لم « يؤسس » شيئًا . يصعب أيضًا ، وعلى الأخص ، أن نعثر في نصوص معاصرة أخرى متعلقة بفخر الدين الثاني على مثل هذا التعداد الذي لا يدع بين مآتي الأمير الإبن ومآتي والده وجدّه إلاّ فوارق في الكم والدرجة . بل إن النصوص التي ترى في فخر الدين مبدع الكيان والدولة تنظر إلى هذا الإبداع عادة على أنه خروج نوعي على الوضع القائم قبله أو – أحيانًا – على أنه « استعادة » للحظة كبرى من لحظات تاريخ الأرض لا يعود مهمًا مقدار بعدها الزمني عن عهد فخر الدين (المقاومة المردائية مثلاً أو حضارة فينيقية) . المهم أن لا تبدو هذه اللحظة متصلة اتصالاً مستويًا ، أفقيًا إن صحت العبارة ، بما سبقها مباشرة أو بما تلاها مباشرة . فإن إنشاء الدولة المستقلة لا بدّ أن يحدث كسرًا في زمن الطوائف والمناطق والأسر وفي زمن التبعيّة .. وإن احتاجت هذه المنشأة الجديدة إلى ركيزة وجودية تقدمها وحدة الأرض أو إلى « سابقة » أو أكثر تبعد جدّتها عن حالة « البدعة » المطلقة .

وما يحصيه النص أعلاه من منجزات وصلاحيّات ، ممكن الصياغة في عبارات أخرى تقرّبه إلى المصطلح المتداول ، بين معظم مؤرّخينا المعاصرين ، عند تناولهم عهد فخر الدين الثاني . إذ يبرز المعلوف « سيادة » رأس « الدولة » على الرعايا ، واستواءه مرجعًا لسلطة الإقطاعيين ، يستمدونها من « انتخابه » إياهم ويبرز أيضًا توحيد الطوائف . ويبرز أخيرًا العمران والتعلّق بالفنون واتخاذ « شارات » تدل خصوصيتها على تميّز الجماعة وعلى وحدتها في آن معًا . هذا كله يجعل من حديث المعلوف عن اعتراف الأميرين المعنيين بسلطة الحكومة العثمانيّة تحفّظًا محدودًا على الاستقلال المشار إليه . إذ تقتصر فعاليّة الاعتراف المذكور ، كما توحي صياغة المعلوف لجملته ، على أداء المال الأميري . والمؤلّف ، في أي حال ، لن يبدّد تمامًا الالتباس المحيط بتصوره للاستقلال عند تطرّقه إلى مواقف فخر الدين الثاني نفسه . فهو سيظل يتحدّث تارة عن ميل الأمير إلى « الاستقلال الذاتي »[٨] وطورًا عن رغبته في « الاستقلال »[٩] ، دونما اعتناء بالتدقيق في الفارق ما بين الإصطلاحين.

أمر واحد جاء به فخر الدين الثاني لا يظهر له أثر في تعداد المعلوف لمنجزات والده

---

٨. مم، ص ٥٩.

٩. مم، ص ٩٦، ٢١٦، ٢٢٨، إلخ.

وجدّه : وهو محاولته «استعمار» إمارته «على طريقة الأوروبيين»[١٠] . ولكن المعلوف بعيد هنا أيضًا عن جعل هذه المحاولة محورًا لسلوك فخر الدين ، بجوانبه المختلفة ، بحيث يبدو الأمير وكأنه صدر عن رؤية موحّدة الجوانب للدولة (سياسية ، إدارية ، عمرانيّة) ذات طراز أوروبي . فهذا «الاستعمار» يبقى واحدًا من عناصر متفرقة في سلوك الأمير (وواحدة من التهم التي وجّهت إليه) ولكنّه ليس محورًا لسلوك ذي صورة موحّدة[١١] . حتى أن المعلوف يبدو ها هنا بالذات أقرب ما يكون القرب إلى مصادره الأصليّة ، فينقل ، بصدد إقامة الأمير في أوروبا ، نص الخالدي الصفدي نقلاً حرفيًا .. هذا النقل ما كان ليسوغ لو ان المعلوف شاء أن يجعل من العلاقة بأوروبا محورًا جديدًا لسياسة جديدة . فإن التوصّل إلى القول بوجود هذه السياسة يقتضي بادئ ذي بدء اتخاذ زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر منها أي مصدر معاصر لفخر الدين . إذ كان محالاً أن يحيط الخالدي نفسه بـ«وحدة» تجربة لم يدرك نهايتها – آنذاك – ولا أدرك – بالطبع – الولادة الأخرى التي اعتبر فخر الدين الثاني سابقة لها في القرنين التاسع عشر والعشرين . هذه الزاوية الجديدة يبقى المعلوف نفسه بعيدًا عنها بمقدار ما يبقى في التركيب العام لنصه قريبًا من وتائر الزمن في مصادره .

فإذا غادرنا الأسطر القليلة التي اجتزأناها من كتاب المعلوف في صدد والد فخر الدين الثاني وجدّه والأسطر القليلة الأخرى التي تحاول تقويمًا عامًا لفخر الدين ولعهده ، فعلام نقع ؟ نقع بالطبع على صفحات مأخوذة من المصادر وفقرات قريبة إليها .. ولكننا ، إذا تجاوزنا همّ «النسبة» هذا ، أي نسبة الكلام إلى مصدره ، أبصرنا لنص المعلوف سمة أخرى هي الأعم : وهي انه نص حفيّ بتفاصيل الوقائع ، موّار بالأعلام الشخصيّة والمكانيّة .. شأن مصادره بالطبع ! وهذ سمة لا تتبدى أهميتها ما لم نعمد إلى مقارنة هذا النص (الذي وجدناه «مخضرمًا») بسواه من روايات مؤرّخينا المعاصرين لعهد الأمير المعني .

---

١٠. مم ، ص ١٨٩ .

١١. حتى أن المعلوف يسجّل بانتظام تام ما يميل آخرون – كما سنرى – إلى تجاوزه : تخريب فخر الدين هذه المدينة أو تلك القرية أو هاتيك القلعة عند فتحه إياها ، مم ، ص ١٧٧ (هدم قلعة جبيل) وص ١٨٣ – ١٨٤ (إحراقه كرك نوح ثم سرعين ، ثم ما لقيه في طريقه من قرى بعلبك في الجبل الشرقي) وص ١٩١ (تنكيله الشديد بمدينة طرابلس سنة ١٦٢٤) ، إلخ .. ولكن المعلوف عندما يصل إلى «أخلاق» الأمير يستعيد عبارات مديح تقليدية مستعارة هي الأخرى من المصادر ، ولا يحاول بناء صورة مركّبة لشخصيّة الأمير يدمج فيها ما تنمّ عنه الوقائع المتنوّعة المنثورة على طول روايته لسيرته . بل هو يرفض كليًّا الأحكام القاسية التي يطلقها على الأمير جورج سانديز SANDYS (George): *A relation of a Journey* فيصفها بأنها «أخبار غريبة لم يقل بها غيره» (المعلوف ، مم ، ص ٢٣٢) را. المعلوف ، مم ، ص ٢١٨ – ٢٤٣ .

ولادة خرافة الدولة

في أي كتاب أو نص معاصر عن فخر الدين سنعود نقع على أسماء من طراز البلوكباشي كنعان الكبير وحسن الأعوج وبني البتروني أو بني لطيف وقبة دورس ، إلخ؟.. لا ريب اننا نصادف في كتاب الخوري بولس قرألي[١٢] عن فخر الدين فهرس أعلام غنيًا . وذلك أن قرألي هو أيضًا جامع وثائق ، إلى كونه مؤرّخ أسر . أما الفصل المطوّل – المتلاطم هو أيضًا بالتفاصيل والأسماء – الذي يعقده يوسف مزهر[١٣] عن فخر الدين فهو يغرف – صراحة ودون حساب – من كتابي قرألي والمعلوف ، ولا يجاوز في شيء يذكر ، رؤية الأول من هذين لعهد فخر الدين . ولكن ثمة بونًا بين المعلوف وقرألي سوف نعود إليه . لا بدّ قبل ذلك من الإلحاح على التجانس الواسع الذي فرضته « الدولة » – واقعًا أو مشروعًا – على رؤى عديدين – مؤرّخين وغير مؤرّخين – لفخر الدين . هذا قبل كتاب المعلوف وبعده . فمن جوبلان إلى لامنس ومن جورج سمنه إلى يوسف السودا ومن فيليب حتي إلى جواد بولس ومن عادل اسماعيل إلى توفيق توما ، نعثر على صور لا يستحيل اختزالها – وإن ببعض الجهد – إلى صورة واحدة . بل إن مؤرّخين ، من طراز قرألي وبطرس ضوّ يأويان مباشرة إلى الخانة الطائفيّة المارونيّة ، ولا يخرقان حدودها إلاّ ابتغاء العودة إليها ، يسعنا أن نحصي عندهما ملامح صورة فخر الدين المذكورة .

هذه الصورة احتواها الشعر أحيانًا ، والخطابة السياسيّة كثيرًا[١٤] ، فلم تبق ملك الكتابة

---

١٢. را . لاحقًا الصفحات التي نخصّصها لقرألي في هذا الفصل .

١٣. مزهر (يوسف) : **تاريخ لبنان العام** ، مم ، ج ١ ، الفصل الخامس والعشرون .

١٤. لا ريب أن أشهر ما ألهم فخر الدين من الشعر (وأجوده في رأينا) وأكثره دقة في رسم الصورة التي سنستعيد ملامحها الآن للأمير ، قصيدة سعيد عقل **فخر الدين** (١٩٣٥) ومطلعها :

يا اندفاع الأمواج في شاطئ البسفور رفقًا بذكريات الأمير   ببقايا حلم تفوّف بالصبح وألوى فالصبح مأتم نور (...)

هو فخر الدين الفتى يقرأ الأيام في قول خازنيّ وقور

إلخ ، إلخ .. «أعيد نشرها في **كما الأعمدة** ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧ – ٣٦) ومن سقط هذا الشعر الإنشاء الخطابي الذي نجد منه عيّنات في كتاب الأحدب (العميد الركن عزيز) : **فخر الدين مؤسس لبنان الحديث** ، بيروت ١٩٧٣ : « وعندما شاءت العناية أن تكون بعقلين مسقط رأسه وبلونة مخبأه ومرتع طفولته ، ودير القمر مقرّه ، وصيدا وبيروت عاصمتي حكمه نصف قرن تقريبًا ، إنما أرادته لبنانيًا مثاليًا كاملاً (...) » مم ، ص ٥١ .. لما كان التاريخ يقدّم على الدوام « لبنانًا » ملتبسًا إلى هذا الحد أو ذاك ، لا مثاليًا ، فإن الخطيب العسكري (الذي يعتمد لغة « برنامج الجندي ») « يصنع » المثال اللبناني الذي تعلن دولة الحاضر عزمها على تحقيقه .. يتم صنع المثال الأيدلوجي لا من مادة التاريخ ، بل بـ« تنقية » الكائن السياسي من تاريخه ! ..

التاريخيّة. وقد كرّسها هذا الاحتواء داخل نطاق الكتابة التاريخيّة نفسها. وذلك أننا هنا في وسط نصي كثيرًا ما يصعب فيه رسم الحدود بين الأنواع. أمّا مبرّر هذا الاحتواء فهو أن فخر الدين كرّس باكرًا - كما أشرنا - وجهًا مقلوبًا لـ«حركات» القرن التاسع عشر. وإذا كان الضاوون إلى كنف الدولة اللبنانية المعاصرة والراغبون فيها يمقتون حديث «الحركات» فيقدّمونها، عادة، في رواية سلبيّة (لم تكن حدثًا «أصيلاً»، كانت شذوذًا أو افتعالاً، إلخ..) فإن هؤلاء أنفسهم أو من جرى مجراهم ظلّوا، منذ أوائل هذا القرن حتى عهد قريب، يقبلون، بلا تحفظ على حديث فخر الدين. وكانوا في إقبالهم هذا لا يدّعون، غالبًا، جلاء صورة «جديدة» للأمير، مختلفة مثلاً عن تلك التي سنقع عليها، منذ ١٩٠٨، مع جوبلان.. كان همّهم ينحصر في تعميق ملامح الصورة المذكورة بمحتوى وثائق جديدة أو في تقديمها داخل إطار جديد يزيدها وقعًا أو في إضافة بعض تفاصيل وترك أخرى، لتركيز البصر على ملمح من الوجه وتبهيت سواه، الخ.

ما هي ملامح هذه الصورة؟ هي تلك التي غادرها لنا، في صفحات قليلة نسبيًا، بولس نجيم[١٥]. هي صورة أمير أطلّ برأسه من الثلم الذي أحدثته معركة ١٥٨٥ (هذا هو التاريخ الذي يأخذ به نجيم) بين الدروز والأتراك. وهي المذبحة التي أُبيد فيها جانب عظيم من قومه ومن أعيانهم ومات فيها أبوه مظلومًا. وافق هذا الحدث تسلّم السيفيين إمارة العسافيين، وكان الأولون رجال الأتراك (الذين أودت نميمتهم بقرقماز) بينما كان الأخيرون قد صاروا مع طول المدة أمراء «لبنانيين». إذ ذاك فهم مشايخ الموارنة الرئيسون ان «المحافظة على استقلال الجبل» تقتضي الاتحاد مع الدروز. هذه الضرورة هي ما جعلهم يختارون «زعيمًا مشتركًا للبنانيين». ولم يقع الاختيار على أمير معني إلاّ «لتسكين حساسيات الدروز»[١٦]. وليكون في عنصر هذا الأمير مزيد من النصرانيّة، يبرز المؤرّخ أن الخوازنة هم الذين ربّوه في كسروان، ويبرز دور مربيه المسيحي كيوان حضور أبي نادر الخازن وأبي ضاهر حبيش إلى جانبه منذ أوائل حكمه. فـ«برغم أنه كان درزيًا، بدا منذ البدء زعيمًا طبيعيًا لجميع اللبنانيين دونما تمييز ديني»[١٧].

ولسوف تحكم خضّة الولادة السياسيّة هذه (موت الأب - المثال واستواء «التركي» في

---

١٥. JOUPLAIN: *La question du Liban*, *op. cit.*, Livre I, chap III: Les Maᶜan, Fakhr-ad-Din II, L'Apogée du Liban.

١٦. را: مم، ص ٨٩ - ٩١.

١٧. را. مم، ص ٩٢ - ٩٤.

صورة « الآخر – العدو ») وما تلاه من « أبوّة » نصرانيّة رمزيّة ، صورة الأمير – التي يقدّمها لنا نجيم وأمثاله – من أول عهده إلى نهايته . فإذا وقع هؤلاء المؤرّخون في سيرة الأمير على ما يخالف الوجهة المرتسمة في هذه « الولادة » ، اعتبروه شذوذًا أو تراجعًا ظرفيًا لا بدّ أن تليه عودة إلى الوجهة الأولى.

بعد الولادة ، يصف نجيم رحلة النمو . ويحظى السيفيون بأوقع الضربات خلال هذه الرحلة ، إذ كانوا – على ما رأينا – في آن معًا ، العامل المحلّي لموت الأب والخطر المباشر على « استقلال الجبل » . ولكن الهدف الأخير لضربات الأمير ، يبقى ، في هذه الرواية ، الدولة العثمانيّة ، وإن تذرّع الأمير ، في كثير من الأحيان ، بولائه لها ، ليبرّر ما كان يكيله من ضربات للحكام المحليين . هذه الغاية الأخيرة هي ما تشير إليه ، في رواية نجيم ، وقائع عدّة ، من أبلغها دلالة احتلال الأمير لميناءي صيدا وبيروت . فهذان مرتكزان على الساحل « أمكن له أن يتصل منهما بالدول الأوروبيّة ، إذ بدا له أن محالفتها ضرورية لإرساء عظمة مقاطعاته اللبنانيّة »[18] . هذا النوع من التوجّه إلى دول هي – في مخيلة المؤلّف – مثال الدول ، لا يلبث أن تكمله ، في النص ، الرغبة المنسوبة إلى الأمير في تحويل مقاطعاته إلى دولة . فهو « كان يطمح إلى أن يصير السيّد المستقل لدولة كبيرة . ويدل على نفاذ عبقريته أنه لم يشأ المضي ، على غير هدى ، في طريق الفتوح ، بل أراد أن ينشئ قبل كل شيء كوكبة سياسيّة محبّذة لمراميه . أراد شأن كل الكبار من مؤسسي الدول ، شأن فيلبس – أوغسطس وكافور وبسمرك ، أن يعثر أولاً على حلفاء وأن يفت في عضد أعدائه قبل أن يهاجمهم مباشرة »[19] . ثمة إذن في رحلة النموّ التوسّع . ولكن هذا التوسع **توحيدي** من جهة واستقلالي من الجهة الأخرى . هو توحيدي بتجاوزه حواجز المذاهب والمقاطعات ؛ وهو استقلالي بقضمه من دائرة السيطرة العثمانية وقضائه على أركانها المحليين أو استتباعه إياهم أو كسره شوكتهم . وذلك أن ولاء الأمير الظاهر للسلطان لا ينبغي أن يغرّنا . بل إن علينا أن نستخرج من سلوك الأمير **مشروعه** ، لأنه ، وحده ، ذو الأهمية . وبين أمثل الأدلة على طبيعة هذا المشروع طبيعة الصلة التي أنشأها الأمير بأوروبا .. إنه ، على ما يبدي المؤلف ويعيد ، مشروع دولة مستقلة .

على أن ما « ينمو » في رحلة التوسّع لا يعدو أن يكون قاعدة الدولة وليس الدولة نفسها . هذه القاعدة هي ما يطلق عليه بولس نجيم اسم « الوحدة الوطنية » ، قائلاً إن الأمير « أيقظ

---

١٨. مم، ص ٩٥.

١٩. مم، ص م.

الشعور» بها «عند أهل الجبل جميعًا».. «وحدة الجميع» هذه كانت غايتها «الدفاع عن الاستقلال»[٢٠].. وهي الغاية التي تفضي بها إلى أن تكون مشروع دولة، فتطرح فورًا، متى حصل التسليم بحقيقتها، مسألة سلطة الدولة جهازًا وشكلاً.

لا يتردّد نجيم في القول بوجود نموذج أوروبي لهذين الشكل والجهاز. عنده أن ما أنشأه الأمير المعني «لم يعد مقاطعة تركية، بل صار دولة لها حياتها الخاصة، تشبه البلدان المتمدنة في أوروبا الغربيّة أكثر مما تشبه ولاية من ولايات الباب العالي. بينما كانت الدولة العثمانيّة رازحة تحت أثقل استبداد عسكري وديني، وكانت الحياة الاقتصادية والفكرية فيها معاقة برمتها، كان لبنان يشهد في ظل هذا «الطاغية المستنير» كل روعة عصر النهضة»[٢١]. ذاك إذن هو اسم شكل السلطة في ظل فخر الدين: حكم «الطاغية المستنير» أو «المستبد العادل». في مكان آخر يطلق نجيم على شكل السلطة هذا اسمًا آخر مؤكّدًا صدوره عن أصل أوروبي هو الآخر مؤرّخًا بدايته بعودة الأمير من مغتربه الأوروبي. فهو «قد رأى، عن كثب، في إيطاليا، كيف كان الملك يلزم رعاياه جميعًا بالطاعة، وكيف أمكن له، بخاصة، أن يحطّم الإقطاع ويفرض سيادته المطلقة. كان قد عاد إلى الشرق بتصوّر للملك بالحق بالإلهي، مصممًا على تحقيقه لمصلحته»[٢٢].

هذه «السيادة المطلقة» وما تستلزمه من تطويع لزعامات الإقطاع هي المدخل الفعلي إلى مثال الدولة الذي ينسب المؤلف لفخر الدين تصوّره والعمل بمقتضاه. فهي (السيادة) عنوان تمثيل الدولة «للوحدة الوطنيّة» و«مفارقتها» إياها في آن.. تمثيل «الوحدة» بالسلطة الواحدة ومغادرة التنوّع المحال إلى دائرة المجتمع الأهلي لإرساء دائرة «للسياسة» منفصلة عن المجتمع المذكور.

يدل على انفصال هذه الدائرة انفصال أدواتها أو، في الأقل، محاولة الصياغة المنفصلة - وإن تعثّرت - لتلك الأدوات، أي لجهاز الدولة. يميّز المؤلف في هذا الجهاز ما بين جناحين: الجيش والإدارة، ملاحظًا صلة النموذج الذي اعتمده فخر الدين لكل منهما بموقع «السيادة المطلقة» الذي عمل هو نفسه على احتلاله وتوطيده. أما عن الجيش فإن الأمير «أكثر من استخدام المأجورين. فكان له جيش دائم موال له تمامًا بالإضافة إلى جيش

---

٢٠. مم، ص ١١٧، في المقطع نفسه ينوّه نجيم بإنشاء «وحدة سياسية للبنان» على يدي الأمير، مم، ص ١١٦.
٢١. مم، ص ١١١.
٢٢. مم، ص ١٠٧.

أتباعه»[٢٣]. ذاك هو جيش السكمان الذي كان ضمانة – في ما عدا حماية الإمارة كلها وتوسيعها – لسلطة الأمير المركزيّة، أي لسيادته على زعامات الإقطاع. فكان ضربًا من الدرك أُنيط به «إلى دوره في ضبط العدو الخارجي، ضبط العناصر المشاغبة وغير المنضبطة في الداخل»[٢٤]. والدوران، في نهاية الأمر، وجها سياسة واحدة. يجد نجيم، مرة أخرى، مثالها التاريخي لدى ملوك غربيين: فيليبس أوغسطس، فيليب الجميل، لويس الحادي عشر وخلفائهم. فإن «جميع الأمراء الذين ينزعون إلى إرساء سلطتهم الشخصيّة على حساب الإقطاع، يبدأون أولاً بتنظيم جيش لا يقوم عديده على الولاءات الإقطاعيّة وحدها، بل يكون جنوده مشدودين إليهم بأواصر غير أواصر التبعيّة، خاضعين لتنظيم أكثر شدّة ولانضباط أكثر صرامة، ويكونون، بفعل أسباب انخراطهم نفسها، رهن الإشارة، فهم جيش دائم من المأجورين. (...) وذلك أن الجيش الإقطاعي لا يمكن أن يفي بحاجات سياسية كبيرة وسلطة مركزية وطيدة»[٢٥].. إذا كان انصباب الولاء السياسي من أطراف المجتمع نحو مركزه (أي تحقّق الماهيّة الواحدة لهذا المجتمع في المركز المذكور، بما يعنيه هذا التحقق من **مجانسة** المجتمع للمركز) هو أمارة وجود الكيان السياسي، أي شرط الاستقلال، أو – في الأقل – أمارة راهنة لا ترد على الحق فيه، فإن غربة المركز وأدوات سياسته هي، على العكس من ذلك، شرط عدم انجذابه إلى تنوع المجتمع وتعدّده، وهي، بالتالي، شرط عدم استحالة هذين التنوّع والتعدّد إلى تفتت يدمّر الكيان ويبيد الحق في الاستقلال. ذاك هو الازدواج النظري لقطبين: السلطة «الوطنية»، حاملة هوّية المجتمع الخاصة، أي ممثلة فرادته، والسلطة «المركزيّة» الراسية، في مواجهة تعدّد المجتمع وتناقضاته، على الانفصال والغربة، والشاهرة وحدتها في وجه احتمالات انهياره الدائمة. في هذا الازدواج النظري تكمن، في آن، ضرورة الدولة المنطقية واستحالتها المنطقية، وفيه ترتسم أيضًا دائرة السياسة ومحلها من المجتمع «الحديث». وإذ يضع بولس نجيم – مخطئًا أو مصيبًا – هذا الإزدواج في قلب ممارسة فخر الدين الثاني، فإنه ينسب إلى هذه الممارسة تصوّرًا نظريًا بالغ الدقة للدولة «الحديثة».. تصوّرًا ما زالت ألوانه تحول – في نصوص المؤرّخين – ودقائقه تطمس تحت سجف التكرار الدعاوي الصفيقة، منذ بولس نجيم إلى يومنا هذا.

---

٢٣. مم، ص ٩٨.
٢٤. مم، ص ١٠٧.
٢٥. مم، ص ٩٨.

هذا الجيش المنفصل ، القابع أداة وركيزة لدائرة السلطة السياسيّة « المستقلّة » (عن السلطان وعن المجتمع الأهلي) ، يجد رديفًا لسمته ووظيفته هاتين في « إدارة » فخر الدين أو في النزعة إلى « الحداثة » التي نمّ عليها بناء هذه الإدارة ، وإن كانت قد انتهت إلى نكوص جزئي .

فـ« بحسب مارتين حاول [الأمير] أن ينظّم إدارة موافقة للمبادئ الحديثة ، شبيهة بإدارة آل مديتشي في فلورنسة ، ذات هرم من الموظفين الأجراء ، يسمّيهم الأمير ويظلّون قابلين للصرف . ولكنّه اضطر إلى التخلّي عن المحاولة . فإن الإقطاع كان لا يزال عظيم القوّة ، ولم يفلح الأمير – على الأخص – في العثور ، خارج الإقطاع وفي مواجهته على معاونين أكفاء . عليه حاول أن يحكم موظفًا التنظيم الإقطاعي في خدمة سلطته ، شادًا إليه بأواصر شخصيّة وثيقة بعض الأعيان من ذوي النفوذ البالغ الاتساع »[٢٦] .

هذه الإشارة الواضحة إلى الحدود التي يفرضها المجتمع المحلّي (لا السلطان العثماني وحده) على استقلال السلطة المركزيّة ، تمهّد عند نجيم للحديث عن إخفاق تجربة الأمير . وذلك أن هذه التجربة أخفقت ! .. وحين يعرض مؤرّخنا لإخفاقها ، لا يكتفي شأن العديد من لاحقيه ، بإلقاء التبعة على اللؤم العثماني أو على انعدام النخوة الأوروبي . بل هو يحاول أن يصوغ تفسيرًا تتآزر فيه عوامل من داخل الإمارة وأخرى من خارجها . وذلك أن أسطورة الأمير – المؤسس كانت لا تزال ، مع نجيم ، تضجّ بنسغ الصياغة الأولى . لم تكن بعد جفّت وامتلأت عروقها بغبار التشييء ليفقد المؤرّخ الجرأة على إخضاع صاحب التجربة وتجربته لنقد يصل إلى الأسس .

كانت التجربة قد أطلت بالأمير إذن على هدف « السيادة » فـ« لم يعد يتحمّل تبعيّته لاسطنبول » ، و« باشر منذ سنة ١٦٢٠ إعداد حرب الإستقلال (...) »[٢٧] . في سبيل هذه الحرب سعى إلى توطيد الجبهة الداخليّة (يذكر نجيم تزويجه ابنه عليًا من ابنة الأمير علي الشهابي) وفي سبيلها واصل ، دون كلل ، جهوده للعثور على حلفاء في أوروبا . وهو وعد تكرارًا مفاوضيه الأوروبيين بإيصالهم إلى أورشليم[٢٨] . ولا ينكر المؤلّف أن تضافر ظروف دولية غير مؤاتية ، في السنة الأخيرة من عهد الأمير (أهمها احتدام الحرب الأوروبيّة وحلول

---

٢٦. مم، ص ١٠٨.
٢٧. مم، ص ١١٢.
٢٨. مم، ص ١٠٣ و١١٢.

بلاده كان بين دلالاتها اعتباره الإمارة «ملكًا» له شأن لويس الرابع عشر الذي كان يعتبر نفسه «مالك مملكته»[٣٢]. ذاك **الأساس** السياسي لمسلك الأمير العمراني. ولقد كان لهذا المسلك **غاية** سياسيّة أيضًا وهي تغذية خزينته لتقوم بحاجات خطط التحرير والتوسع والدفاع.. أما أهمّ مظاهر المسلك المذكور، عند نجيم، فكانت استقدام الأمير «عمّالاً وفلاّحين ومهندسين وعلماء وفنانين تسكانيين غيّروا وجه البلاد وأطلعوا الأهلين على أساليب التقدّم العديدة التي عرفتها إيطاليا في مختلف الميادين»[٣٣]. كانت جهود هؤلاء التسكانيين طليعة «النهضة» التي عاد بها إلى لبنان «ازدهاره القديم»[٣٤]. وقد عمّت هذه النهضة الجبل والساحل ومدينتي صيدا وبيروت. وكان من مآتيها تعلّم الجبليين تدريج أرضهم إلى مصاطب وغرس البساتين وأحراج الصنوبر وتشجيع تربية دود الحرير والاهتمام بالريّ.. أي ما هو «زراعة وطنية وتشجير وطنيّ»[٣٥] كان الإيطاليون قد تعلّموهما من السوريين، أيام الحملات الصليبيّة. عمد الأمير أيضًا إلى تشجيع الصناعة والتجارة، إذ كان الأمير «**كولبرتيًا** قبل كولبير. فكان يود أن تكفي دولته نفسها بنفسها، ولهذا لجأ إلى الحماية وتقييد التبادل، دون أن يجاوز الحدّ في هذا الأخير»[٣٦]. وكان من مآتي النهضة أيضًا تجميل مقاطعات الإمارة بالعمارات المختلفة، من قصور وخانات وقلاع وجسور. إلخ.. في هذا كله كانت مشاركة التسكانيين خصبة. ولكن توسع التجارة أثمر علاقات وثيقة بأوروبيين آخرين أيضًا، منهم الفرنسيّون.

هذه النهضة تصير، حين يقدّمها نجيم بأسلوبه، وجهًا من وجوه شبه الإمارة بنموذج الدولة «الحديثة» الأوروبي وأداة من أدوات طبعها بملامح النموذج المذكور. فحديث النهضة هو، في النص، مناسبة إطلاق حكم سبقت الإشارة إليه: إن إمارة فخر الدين صارت «أشبه بأقطار أوروبا الغربيّة المتمدّنة منها بولاية من ولايات الباب العالي»[٣٧]. وذلك أن نجيم يريد أن يقرأ في عمل فخر الدين ما هو أكثر من تأسيس «الدولة» اللبنانيّة بصفتها كيانًا سياسيًا «مستقلاً» عن الوسط العثماني أو – بعامّة – الشرقيّ. إنه يرى – أو يريد أن

٣٢. مم، ص ١٠٧.
٣٣. مم. ص ١٠٩.
٣٤. مم، ص م.
٣٥. مم، ص م.
٣٦. مم، ص ١١١.
٣٧. مم، ص م.

يرى – هذا الكيان **مختلفًا** أيضًا عن الوسط المذكور. ومهمّة **تأسيس الاختلاف** هذه مهمّة سوف يرث نسبتها، هي الأخرى، إلى فخر الدين، ورثة بولس نجيم العديدون من مؤرّخين وسواهم.

تجسّد المثال وانحطاط النظريّة

لا بدّ لنا أن نلاحظ ان اللوحات التي رسمها لفخر الدين وعمله ورثة نجيم هؤلاء، مالت باكرًا نحو شيء من الإنحطاط النظري. ولعلّنا واجدين أسباب هذا الانحطاط في هموم السجال والدعاوة والتعليم التي اضطر فخر الدين إلى حملها بعد نشوء لبنان الكبير. فحتى لامنس الذي رأى في الأمير سنة ١٩٢٠ «أكثر المحاولات تماسكًا وعنادًا لتحقيق برنامج القوميّة اللبنانيّة الكامل»[٣٨] لا يفلح في إدراك الصلابة التي رأيناها لقاعدة نجيم النظريّة. هذه القاعدة تحوّلت (وهو ما أشرنا إليه في مطلع هذا الفصل) إلى «مصفاة» للمصادر، واعية أو غير واعية، رأينا أن المعلوف كان لا يزال قادرًا على تجنّبها، إلى هذا الحد أو ذاك، في وسط الثلاثينات.

لم يمتلك آخرون مثل هذه القدرة، فصار التأريخ لفخر الدين فرصة إثبات مكرور (ولاحقًا فرصة دحض) لدلالات بعينها هي تلك التي رأينا بولس نجيم يحصيها في تجربة الأمير.. وحّد فخر الدين الطوائف والمقاطعات، بعث الكيان وبنى الدولة، فتح واجهة البلد على الغرب فصنع نهضته الحديثة، عادى الطغيان العثماني وزبانيته وآثر التحالف مع أوروبا المسيحيّة وتبنّى مشروع «عودتها» إلى المشرق.. تلك هي النقاط التي يشدّد عليها، في الثلاثينات، الأب قرألي، في كتابه الضخم عن فخر الدين، وبخاصة على الأخيرة منها. ولكن قرألي بسبب من الطابع التوثيقي لعمله – وبسبب أيضًا من انتمائه إلى مدرسة تاريخيّة معيّنة – يقدّم لوحة إنجازات الأمير، مفكّكة، منثورة العناصر، في ثنايا فصول مبنية أصلاً على المزاوجة ما بين تنسيق الوثائق وأسلوب الحوليات. تتحكّم هذه المزاوجة في الحيّز الذي تحتلّه كل نقطة وتحول دون استنفاد البحث في هذه النقطة أو في تلك ودون إدراك توازن ما

---

٣٨. LAMMENS, *La Syrie...*, *op. cit.*, t. I, p. 89. حتى ان الصفحات التي كتبها بولس نجيم نفسه عن فخر الدين في لبنان: **مباحث علميّة واجتماعيّة**، م م، ج ١، ص ٣٣٥ – ٣٣٩ جاءت – لأسباب لا تعصى على الفهم – متردّدة بين التنديد بنزعته الاستقلالية وأحلافه الخارجيّة وامتداح عظمته وأخذه بأسباب الترقي وتمكينه صلات الألفة بين الطوائف..

بين النقاط أو تجانس يتحكّم في تتابعها. هكذا مثلاً نجد المؤرّخ يستهلّ الجزء الأخير من الكتاب بفصل أول مكرّس لـ« فخر الدين سلطان عربستان ١٦٢١ – ١٦٢٩ »[٣٩].. في مطلع هذا الفصل نقع على عنوان فرعي أول: « برنامجه السياسي والعمراني ». وتحت العنوان المذكور نقاط ثلاث: أ – « إنجاز الوحدة اللبنانيّة » وهو قد حصل، في نظر المؤلّف، باستعادة الأمير، بعد مصرع نصوح باشا، مقاطعات عديدة، وهو لا يزال في إيطاليا، وليها ابنه علي، ثم بقهره، بعد عودته، ابن سيفا ويونس الحرفوش واستتباعه مقاطعاتهما. يخرج المؤرّخ من هذه « الوحدة » سنجقيات عجلون ونابلس واللجون التي ضمها الأمير، في نظره، خدمة لـ« هدفه البعيد في الأراضي المقدّسة » حيث كان يريد أن يحلّ « الغراندوق صديقه وحليفه، فيحمي بقوات تسكانا حدود لبنان الجنوبيّة، وبأسطولها شواطئه وموانئه »[٤٠]. ثمة إذن « وحدة لبنانيّة » يفترض المؤرخ أن الأمير رسم لها حدودًا هي نفسها، على وجه التقريب، حدود القرن العشرين.. وما تجاوز هذه الحدود دخل، لا في سياسة الوحدة، بل في سياسة التحالفات والدفاع. ب – « قصر بيروت »[٤١].. والمؤلف يحصر في إنشاء هذا القصر وملحقاته ما يطلق عليه اسم برنامج الأمير « العمراني ». ج – « سلطان البرّ »[٤٢].. ويذكر قرألي في هذه الفقرة منح الأمير هذا اللقب وجولته في البلدان التي قلّده السلطان حكمها بموجب اللقب المذكور.. هذه النقاط تتجاذبها قيود المصادر وترتيبها الزمني، من جهة، والرغبة في الإفضاء إلى صورة « مناسبة » للأمير، من جهة أخرى، فتفضي بها إلى التنافر الذي رأينا. وبعدها مباشرة ينتقل المؤرّخ إلى حديث سفراء الأمير إلى الغرب، في تلك الحقبة: « سفارة المطران جرجس بن مارون الثانية »[٤٣]، و« سفارة الخوري يوحنا الحصروني »[٤٤].. والأمر يتعدّى مجرّد الرغبة في نشر الوثائق المتّصلة بالعلاقات بين فخر الدين والغرب المسيحي. فإن صورة فخر الدين، عند قرألي، مائلة سلفًا نحو ركنها الغربي. هكذا يسع المؤرّخ أن يصرّح بأن « احتلال الأراضي المقدّسة » كان، في نظر

---

٣٩. قرألي (الخوري بولس): **فخر الدين المعني الثاني أمير لبنان وفرناندو الثاني أمير تسكانا**، المجلة البطريركية (نيسان تموز ١٩٣٦)، حريصا ١٩٣٨، وهو الجزء الثاني من **فخر الدين المعني الثاني ودولة تسكانا** الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٣٧. ويقع الفصل المشار إليه في: مم، ج ٢، ص ٢٦٣ – ٢٩٠.

٤٠. مم، ص ٢٦٤.

٤١. مم، ص م.

٤٢. مم، ص ٢٦٦.

٤٣. مم، ص م.

٤٤. مم، ص ٢٧٠.

الأمير، هدفه السياسي الأعلى»[٤٥]، لم ينسه إيّاه تنصيبه سلطانًا على بر عربستان. ولا ريب أن اختيار هذا «الهدف»، من جانب المؤرّخ، هدفًا رئيسيًا للأمير لم يكن قليل الأثر في تصديع الصورة النظرية التي رسمها الأول للثاني.. شأنه في ذلك شأن «النوع» التاريخي الذي ينتمي إليه كتاب قرألي. فلا يستوي، من حيث شمول الزاوية وإمكان التماسك، أن تعتبر الدولة، أي تجسيد وحدة المجتمع، محورًا لعمل الأمير، بوجوهه المختلفة (حالة نجيم) وأن يعتبر تسخير الداخل لخدمة هدف خارجي، أيًّا كان، هو هذا المحور. لا بدّ أن تذوي، في الحالة الثانية، «أجساد» الأعمال التي تلوّح بها المصادر المتنوّعة معالمَ لسيرة الأمير، وأن تغور مادتها في طرف واحد متورّم. بينما يبني نجيم صورة مشدودة الأطراف إلى محورها الداخلي، يبني قرألي صورة مشدودة من أحد أطرافها نحو الخارج.. وذلك برغم أن أوروبا المسيحيّة، نموذج راسخ الحضور في نص نجيم أيضًا.. بل أولى بنا القول: بسبب هذا الحضور، لا برغمه.. فإن أوروبا هذه لا تعود عند قرألي نموذجًا.. بل تصير قطبًا لا خيار أمام الأمير إلّا الإنشداد إليه والالتحاق بأكنافه[٤٦].

---

٤٥. مم، ص ٢٦٦.

٤٦. استعاد قرألي بعض تماسك نظري ومنهجي لم يكن لكتابه الأول الضخم حينما نشر سنة ١٩٥٢ كتيبًا قدّمه على أنه ملخص لسفر الثلاثينات وجعل عنوانه **لبنان والدولة العثمانيّة في عهد فخر الدين المعني الثاني ١٥٩٠ – ١٦٣٥** القاهرة ١٩٥٢.. كانت العناصر التي حشدها نجيم، أوّل القرن، في صورة فخر الدين وشارك قرألي في ترويجها، قد استقرّت طبيعةً ونظامًا، بعد «استقلال» الدولة اللبنانية وتحوّل الأمير من خارج على السلطة الإسلاميّة عامل لبسط سيطرة أوروبا النصرانيّة على المشرق إلى مؤسّس لكيان لبنان المسيحي – الإسلامي المستقل. لم تطمس صفة الأمير السابقة ولكن تراجع طغيانها. على أن النفس الدعاوي – الذي أشرنا إليه – في تقديم صورة للأمير باتت مألوفة طغى، دليلاً على أن الأمير بات الآن موظفًا لدى دولة قائمة، وانه بات ثمّة قوانين وأنظمة مرعيّة الإجراء، أو – إن شئنا – طقوس أسلوبيّة لكتابة سيرته. وهكذا «تسنّى للأمير أن يساوي بين جميع رعاياه ويؤلف قلوبهم وينفخ فيهم روح التآلف والتضامن الوطنية الحقة، التي أوقفت عند قدمي جبلهم الأشم كل تعدّ غريب، كما تتكسّر الأمواج الصاخبة على صخور سواحله». قرألي: **لبنان والدولة العثمانية**...، مم، ص ٧ وهكذا أيضًا كان الأمير «يستعين بجيش مأجور وبآخر مساعد، إنما اللبنانيّون كانوا نواة جيشه وروحه الحيّة. لحمتهم الوطنية وهدفهم الأعلى توحيد لبنان وتحريره من سيطرة الأتراك وجعله أمنع من أن تناله يد أجنبيّة مهما طالت وصالت». مم، ص ٢١ وهكذا فـ«مما لا جدال فيه أن أميرنا ظلّ بونابرت الشرق طيلة الخمس والأربعين التي تولى فيها الحكم». مم، ص ٢٣ وفي عنجر «انقضّ اللبنانيون على الدمشقيين انقضاض الصقور على العصافير فمزّقوهم وأعملوا الضرب في أقفيتهم حتى أوصلوهم إلى بوابة المدينة»، مم، ص ٣٩.. وكان من سياسة الأمير «الرشيدة» أن فتحت أمامه «باب التوسع في فلسطين وسوريا على مصراعيه فأنشأ مملكة عظيمة، طالما حلم بها ويحلم بها الوطنيون، تضمّ دول سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن. بيد أن لبنان كان سيّدها، وأميره سلطانها». مم، ص ٤٢ أما رعاية الأمير للنصارى فحدّث عنها ولا حرج إذ «لما نادى فخر الدين في رعاياه بالحريّة الدينية والمساواة المدنيّة والإخاء، صالح المسيحيين مع الوطن وصالح الوطن معهم»، مم، ص ٢٠ ولم تكن صفات النصارى الأصيلة بعيدة عن حفز الأمير إلى

هل يكون الفارق بين نجيم وقرألي هو نفسه الذي كان بين «متصرّفيّة» تبقى لها، في أول القرن (برغم نفوذ القناصل و«الأم الحنون» وعثمانيّة السلطة) شيء من هذا «الاستقلال» الذي كانت تبدي أشدّ التعلّق به، ودولة افترع الانتداب داخلها وصار همّ المؤرّخ لتأسيسها أن يقدّم تاريخها على انه حلم طويل بالانتداب؟ كان لنا أن نجزم بهذا لولا خوف الوقوع في قراءة تلبس مؤرّخينا من توجّهات القارئ مقدار ما ألبسا من توجهاتهما سيرة فخر الدين.

بعد الاستقلال: حدود الشراكة

لم يضف مؤرّخو ما بعد الإستقلال إلى ما جاء به نجيم غير ما رأينا قرألي لتوّنا «يضيفه» إلى نفسه في كتيبه الأخير: بعض الخطابة التي تضخّم استقرار ما كان نجيم قد اعتبره معالم للاستخلاص من ركام المصادر. هؤلاء المؤرّخون كانوا قد صاروا يمتلكون، بعد نشر كتب المعلوف والخالدي وقرألي في الثلاثينات سيلاً من العناصر الجديدة غنيًّا بالالتباسات يتيح توزيع الظلال والأضواء، على جنباته، تأليف صور مختلفة للأمير. ولكن المكترثين لتاريخ الجبل – وللأمير المعني بالتالي – كانوا غداة الإستقلال موحّدي الصف أكثر من أي وقت مضى. وكان خصومهم – كما أشرنا مرارًا – يضربون، ببساطة، صفحًا عن الجبل وعن تاريخه. هكذا أمكن أن نلاحظ التقاءً أكيدًا في النظرة بين أهمّ كتابين تناولا فخر الدين في الأربعينات والخمسينات، وهما كتاب ميشال شبلي وكتاب عادل إسماعيل[٤٧]. ويشير هذا اللقاء إلى استقرار مقاليد الهيمنة خلال تلك السنوات عند تيار يعتبر ميشال شيحا ممثله الأهمّ ويعتبر الأب لامنس ملهمًا تاريخيًا له، برغم بعض الاختلاف في زاوية النظر.

مخالفة العواهل الأوروبيين. فـ«إن ميل فخر الدين إلى المسيحيين واحترامه إياهم وإعجابه برقيهم واستقامتهم وعدالة أمرائهم ونظام ممالكهم، والفائدة الأدبيّة والسياسيّة التي كان يرجوها لوطنه من صداقتهم ومحالفتهم، حملته على وضع ثقته وآماله بدول أوربا المسيحيّة القويّة، الغنيّة، عدوة آل عثمان الطبيعيّة». مم، ص ٥٠.. وهكذا لم تكن المشاغل العمرانيّة مثلاً «لتلهي الأمير عن مشروعه العزيز على قلبه الرامي إلى إحلال حلفائه الأوربيين بجانبه في القدس وبقربه في قبرس بعد أن أحلّ مرسليهم في مملكته واستدرج تجارهم ومراكبهم إلى موانئه». مم، ص ٦٠ يبقى أن نلم بالنعوت التي يخص بها مؤرّخنا خصوم فخر الدين.. فابن سيفا مثلاً «وُلد خائنًا»، مم، ص ٣٥. أما العثمانيون... هكذا تكتمل في كتابة قرألي لسيرة فخر الدين سمات نعرفها للأسلوب الذي تقدّم به قصص الأطفال إلى قرائها أبطالهم المحببين (وخصوم هؤلاء، بطبيعة الحال).

٤٧. CHEBLI (Michel), *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban,* Beyrouth 1946, et ISMAIL (Adel), *Histoire du Liban du XVII*e *siècle à nos jours,* t. I, *Le Liban au temps de Fakhr-ed-Din II,* Paris 1955, *op. cit.*

إن ما يثير العجب لأوّل وهلة، عند هذا التيار، عودته إلى دولة رقيقة الحاشية، يصعب العثور لها على «مادة» خاصة بها مستقلة عن طينة المجتمع الأهلي. يصح هذا الحكم على شبلي الذي تشدّه إلى شيحا «لغة» مشتركة تامة وعلى إسماعيل الذي ينحرف بنصه قليلاً عن الزاوية الشيحويّة. فعند الاثنين يغور حديث الدولة بوصفها نصابًا رمزيًا لوحدة المجتمع، منفصلاً عن هذا الأخير، و«تهبط» الوحدة، مرّة أخرى، لتستقر ما بين الطوائف نفسها وما بين المناطق. وذلك رغم أن المؤرّخين يكثران كلاهما من حديث «الكيان» و«الاستقلال». فها هنا لا نعود نعثر على ما يعادل حديث نجيم عن نظام فخر الدين «الاستبدادي» وعن ذاك «الطاغية المستنير» الذي كانه الأمير المعني. بل لا نعود نعثر على حيّز مستقل لما كان المعلوف يسمّيه «أخلاق» الأمير، معتبرًا هذه «الأخلاق»، ضمنًا، عاملاً ذا فعاليّة في توجيه سياسة الأمير وتحديد منجزاته، مستقلة عن فعاليّة القوى التاريخيّة التي عمل الأمير في وسطها. يغور هذا كله وينتقل النبر إلى «الأقليّات» وإلى «لقائها» على أرض معدّة أصلاً لهذا اللقاء.. وإذا حصل تشديد على تجاوز هذه «الكثرة» التي كانت تسم، حتى عهد الأمير، «مقدونية الأمم الصغيرة»[48]، فإن التجاوز المشار إليه يكون إلى «الوطن» وإلى «الأمّة» أي إلى المجتمع نفسه، بصفته السياسيّة، وليس إلى سلطة الدولة ونظامها. فعند إسماعيل أن فخر الدين «فهم (...) على نحو يثير الإعجاب أن التسامح الديني كان ولا يزال أول واجبات الحكم، في سبيل قيام وطن، وبخاصة في لبنان (...)»[49] وعند شبلي ان «هذه الحرية [الدينية] التي أرسى فخر الدين دعائمها منذ القرن السابع عشر ليست أقل مؤهّلات لبنان للاستقلال»[50].. فكأن موقع السلطة صار، عند شبلي وإسماعيل، هو ذاك الذي «يطلق» قوى المجتمع إذ يرفع عنها قيودها، وليس ذاك الذي «يقود» هذه القوى، أي يضبطها في استخدام موحّد يتولّى، هو، إملاء وجهته.

هذا اللقاء العميق بين المؤرّخين الماروني والسنّي (الجبلي) قد يلقي عليه ضوءًا ما انصباب القوى الطائفيّة على **اقتسام** سلطة الدولة وأجهزتها، غداة الاستقلال (وقبله)، وليس على إرساء استقلال الدولة عن القوى الإجتماعيّة. وهو – أي اللقاء – لا يلبث أن يضطرب، على أي حال، في مواطن غير خالية من الدلالة.

---

٤٨. اسماعيل، مم، ص ٢٢.
٤٩. مم، ص ٢١.
٥٠. شبلي، مم، ص ١٧٧.

يمكث شبلي غير بعيد عن قرألي، في صدد سياسة الأمير الخارجيّة. فهو يقدّم أولاً أساسًا «لبنانيًا» دائمًا لطلب الأمير معونة الدول الأوروبيّة. فيشير إلى أن «موطن الأقليات المضطهدة» هو أيضًا «ملتقى الأمم»، وإلى أن «اللبنانيين لم يكونوا يتردّدون في طلب العون والحماية حيث يكون ذلك قادرًا على ضمان حرياتهم وعلى فرض احترام معتقداتهم وتقاليدهم»[٥١]. ثم انه، على امتداد الكتاب، يشيد بجهد الأمير لتوثيق علاقاته بأوروبا، على اختلاف الوجوه التي قيّض لهذه العلاقات أن تتخذها: من التحالف السياسي إلى توسيع التبادل التجاري إلى الإستعانة بـ«الخبراء» الأوروبيين إلى استقبال المرسلين.. حتى إذا ذكر المؤلف موت المطران جرجس مارون، أبرز سفراء الأمير إلى البلاطات الأوروبيّة، لم يتمالك نفسه من الإنشاد بعد مسترال:

«مات البناة ولكن المعبد تمّ بناؤه»[٥٢].

ولا يخفي شبلي أن توطّد النفوذ الفرنسي ورعاية المرسلين هما أهمّ ما يجده حريًّا بالإعجاب في سياسة الأمير الخارجيّة. ولا يخفي بالطبع عطفه على مشروع «الحملة الصليبيّة» الذي كرّس له المطران جرجس مارون جهوده السياسيّة[٥٣].

هذه النقطة، على وجه التحديد، هي مثار اعتراض من عادل إسماعيل. فعنده «أن المرء لا يتمالك نفسه من الشعور بضيق عميق عند النظر في سياسة الأمير الخارجية»[٥٤]. وهو «لا يعتقد»[٥٥] أن الأمير امتلك وسائل الاستقلال عن الباب العالي أو أحسن اختيار تلك الوسائل، هذا برغم ان إسماعيل بعيد جدًّا عن إنكار المآثر العمرانيّة والاقتصادية لانفتاح الأمير على أوروبا.. وبرغم انه، يتعجب كثيرًا من عناد الأمير في مصادقته توسكانة ومن انصرافه عن فرنسا ريشيليو التي كان «يسع دعمها أن يوفر للبنان، بالاتفاق

---

٥١. مم، ص ١٦.
٥٢. مم، ص ١٥٨.
٥٣. مم، الفصل ١٣.
٥٤. اسماعيل، مم، ص XVII. عند سني آخر يبلغ هذا الضيق حدّ الإنكار المستميت.. يجهد ياسين سويد للتشكيك في وجود مشروع «صليبي» عرضه الأمير تكرارًا على حلفائه الأوروبين، وحين يرتطم هذا التشكيك بالوثائق التي نشرها قرألي، يوصل سويد المكابرة إلى حد القول إن هذه الوثائق «تظل بحاجة إلى تأكيد وإثبات» را: سويد (العقيد الركن ياسين): **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين**، ج ١، الإمارة المعنيّة ١٥١٦ – ١٦٩٧، بيروت ١٩٨٠ ص ١٧٣.. يبدو إذن أن الآصرة «الخفيّة» التي تشد المؤرّخ إلى صورة للأمير متكاملة الجوانب قادرة على الصمود حتى في وجه الوثائق.
٥٥. مم، ص م.

مع الباب العالي، الاستقلال، أو، في الأقل، استقلالاً ذاتيًا واسعًا جدًا»[٥٦] وليس اسماعيل بعيدًا عن اتهام مستشاري الأمير من الموارنة «الذين كان ولاؤهم للفاتيكان يسبق عندهم كل اعتبار آخر»[٥٧] بزجّ الأمير في الطريق التوسكاني المسدود.

هذا التحفّظ نفسه، عند إسماعيل، نجد له – أو لدوافعه العميقة – صدى آخر. يدرك هذا المؤرّخ أن شخصيّة فخر الدين ومنجزاته لا تتخذ دلالتها الاستثنائية إلاّ من مواجهتها بالعثمانيين وبسيطرتهم. وهو يشاطر شبلي وقرألي وأضرابهما وضع العثمانيين في دائرة لا يطول إليها تعاطف المؤرّخ، بالغًا ما بلغ من التسامح. ولكنه حين يوظف من البلاغة ما يوظف في وصف الفساد العثماني، يميل، على غير انتظار، إلى روما ثم إلى بيزنطة فيتوسّع في ذكر مخازيهما، مؤكّدًا مثلاً أن روما «كانت، خلال القرنين الأخيرين قبل المسيح، أروع مدرسة للفساد في العالم القديم»[٥٨] ثم مشدّدًا على «الحكم المطلق والتعصب وضيق الأفق الديني، والجهل وعدم الأمان والبؤس»[٥٩] التي كانت سائدة في العديد من أقطار أوروبا أيام كان العثمانيون واضعين أيديهم على المشرق. هذا التحفّظ يصعب جدًا تخيّله خارجًا من ريشة شبلي أو من ريشة قرألي.. ونحن إذا قرنّا تحفّظ إسماعيل هذا إلى «نصحه» فخر الدين بالاتكال في سبيل نيل «الاستقلال» – أو شيء منه – على نفوذ فرنسا لدى الباب العالي وجدنا للنص كله سمة لا يبدّدها توافقه الحرفي وشبلي على تقدير أمور ذات أهميّة: وهي أنه لا يسيغ تنصيب الأمير «ممثلاً» أو «تجسيدًا» جزئيًا لبديل مسيحي عام، موضوع في وجه وضع إسلامي عام. لا يسيغ إسماعيل إحاطة رأس الأمير بهالة نور مسيحيّة تواجه «عصور الظلام» العثمانية أو الإسلاميّة باسم حضارة أوروبا المسيحيّة. أي أنّه، برغم انشداده إلى تضاعيف المجتمع الأهلي وخطوط انقسامه، يأبى – وإن بشيء من التقطّع – أن يلتفّ جانب طائفي واحد، باسم الحضارة، على هذا الكائن الذي بدا، إلى حين، أن في الوسع تسميته دولة الوحدة اللبنانيّة.

---

٥٦. مم، ص ٩٣.

٥٧. مم، ص ٨٨.

٥٨. مم، ص ٤٩ – ٥٠.

٥٩. مم، ص ٥٠ – ٥١، هـ ٧٧.

البعض يفضّله درزيًّا

وذلك أن هذه الدولة، قبل إسماعيل وبعده، موضع نزاع. صحيح أن من شروط وجودها بقاؤها بمنجاة من أن تضع عليها اليد طائفة واحدة. ولكن مؤرّخي الطوائف الذين كتبوا سيرة فخر الدين، كثيرًا ما تعلّقوا بأهداب حلم متناقض، مآله الآتي: إن طائفتي هي صانعة الدولة اللاطائفيّة، فالدولة اللاطائفيّة هي إذن دولة.. طائفتي.. لن يكون عدلاً أن تتساوى الطوائف إلاّ كما تساوت حيوانات أورويل: طائفتي صنعت المساواة بين الطوائف، فلا يصح اعتبارها، والحالة هذه، مساوية لأية طائفة أخرى.. هي تقول، بوحي من عظمتها، إن الطوائف متساوية (مساوية لها بالتالي)، فلا تصدّقوها إلاّ بالقدر اللازم لإظهار تفوّقها على سائر الطوائف.

ومدار النزاع الأبرز هو بطبيعة الحال مواقع الطوائف المختلفة من «دولة» فخر الدين، وأدوارها في منجزاته. ثم هو أيضًا هوية هذه الدولة المتجاذبة بين «عروبة» الإمارة و«لبنانيّة» الكيان و«سوريّة» الأفق، ونموذج العمران «الأوروبي» (أي «المسيحي») ونموذج النظام السياسي «الإسلامي»، إلخ.. يناقش هذا كله صراحة أو ضمنًا (أي بطرح الرأي دون الإشارة إلى وجود آراء تخالفه) بين المؤرّخين الحادبين على تجربة فخر الدين المعترفين بـ«فضل»ها. وتدفع الرغبة في الإبقاء على صورة للأمير مطمئنة البساطة وفي درء بعض فلتاته المخيفة بأصحابها إلى مكابرات عسيرة على الهضم. ولكن أغنى مظاهر «النزاع على فخر الدين» محتوىً رمزيًا هو بلا ريب النزاع الدائر على ديانة الأمير. وهو نزاع تتراوح المواقف فيه بين الجزم الفوري – الذي لا يخفي ضيقه بأي تشكيك – والإسهاب المستميت. لا غرو أن الأمير درزي عند كمال جنبلاط[٦٠] الذي لا يكتب بلغة المؤرّخين المحترفين ولا يطيل المكث عند خلافاتهم. والأمير درزي أيضًا عند عباس أبو صالح. فـ«قد أثبت مؤرّخون معاصرون للحكم المعني اعتناق المعنيين للمذهب الدرزي كالمحبي والدويهي. وأكّد درزيتهم مؤرّخون متأخّرون كفيليب حتي وبولس قرألي وكمال الصليبي»[٦١]. لا خلاف إذن

---

٦٠. جنبلاط: **حقيقة الثورة اللبنانية**، مم، ص ١١٥ – ١١٦.

٦١. أبو صالح، **تاريخ الموحدين**.. مم، ص ١٢٩.. ويضرب هذا المؤرّخ، في جهده لـ«حشد» الشهادات، صفحًا لا عن الشهادات المضادة وحسب، بل أيضًا عن التردد الذي يطبع شهادة المحبّي مثلاً. يكتب هذا الأخير: «الأمير فخر الدين بن قرقماس بن معن الدرزي الأمير المشهور من طائفة كلهم أمراء (...) ويزعمون ان نسبتهم إلى معن بن زائدة ولم يثبت. وكان بعض حفدة فخر الدين حكي لي عنه إنه كان يقول: أصل آبائنا من الأكراد سكنوا

لولا أن الخلاف مستمر. فثمة من يجد سندًا لسنيّة الأمير في الخالدي مثلاً من المعاصرين وفي غير واحد من «المتأخّرين». ولكن من الملاحظ أن أصحاب النزعة «الجبليّة» من الكتّاب الموارنة (وعادل إسماعيل[٦٢] أيضًا) «يؤثرون» أن يكون الأمير درزيًا. نضيف إلى الذين يذكرهم أبو صالح بولس نجيم[٦٣] وجواد بولس[٦٤]، إلخ.. وفي هذا حفاظ على نوع من «الخلوة» المارونيّة الدرزية وإبراز لاستقلال شخصيّة الجبل تجاه «المحيط» المسلم وسلطته السياسيّة. ولكن هذا ليس المخرج الوحيد المتاح أمام المؤرّخ الماروني إلى معالجة مناسبة مارونيًا لحالة الأمير. فإن مؤرّخًا له تعصب بطرس ضوّ وحرصه على الخلوة المذكورة، لا «يجعل» فخر الدين درزيًا.. بل لا يتوقّف عند ديانته أبدًا، مكتفيًا بـ«عطف» الأمير (بالمعني النحوي) على الموارنة والدروز وكأنه فريق ثالث[٦٥] هذا يسعف المؤرّخ على منح دعوى تنصّر الأمير أهمّية تاريخيّة ضخمة[٦٦]، دون أن يظهر هذا التنصّر ارتدادًا عن مذهب الدروز، شركاء الموارنة في الجبل!

في أي حال لا تحظى «درزية» الأمير بإجماع معاصرينا من المؤرّخين. يطعن فيها طعنًا ذا دلالة خاصة من يرفضون هذه «الخلوة» الدرزية – المارونيّة في الجبل، أو «انعزال» هذا المرتكز الجبلي الذي يجهد، من جهته، لإظهار مناعته قبل أن ينطلق متوسعًا. هكذا يبرز زكي النقاش[٦٧] اعتراف الأمير بإقامة صلاة الجماعة وتعدّد زوجاته وترشيحه ابنه ذات مرة لإمرة الحج وصلاة الأمير علي على ينبوع عنجر أدلة على ملازمة الأمير سبيل أهل السنة والجماعة. ولكن النقاش الراغب قبل كل شيء في كسر المواجهة التقليديّة بين المجتمع الجبلي والوسط الإسلامي يبدي حرصًا شديدًا على عدم إغاظة الدروز بعد أن ردّ دعوى انتساب

هذه البلاد فأطلق عليهم الدروز باعتبار المجاورة لا إنهم منهم. وهذا أيضًا غير ثابت فإنهم منشأ زندقة هذه الفرقة (...)» في:

المحبي (محمد بن الأمين بن فضل الله): **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، القاهرة ١٢٨٤ هـ، ج ٣، ص ٢٦٦ وقد يكون هذا التردد في نص المحبي هو ما دفع شبلي (مم، ص ١٧٠) إلى القول إن المحبي كان يرى ان المعنيين لم يكونوا دروزًا!!

٦٢. اسماعيل: مم، ص ١٦٨.

٦٣. جوبلان: مم، ص ٩٢ و ٩٤.

٦٤. بولس: **تاريخ لبنان**، مم، ص ٣٢١ – ٣٢٢.

٦٥. ضو: **تاريخ الموارنة**، ج ٤، مم، ص ٢٠٠.

٦٦. مم، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

٦٧. النقاش: **أضواء توضيحية**.. مم، ص ٨٣ – ٨٤.

المعنيين إليهم. فهؤلاء «كانوا مسلمين، ولكن على مذاهب أهل السنة، وهذا بحدّ ذاته لا يزيدهم شرفًا على إسلامهم، ولا ينقص المذهب غيرهم فخرًا على فخر، بانتسابهم إلى الإسلام، فالإسلام التزام بالعقيدة والمذهب انتماء إلى الاجتهاد...»[٦٨] بين هؤلاء الذين لا ينقصون فخرًا، نجد الدروز، بالطبع، إذ يرى فيهم النقاش «المسلمين دينًا والموحّدين مذهبًا»[٦٩]. هذا ولا تستحق المسألة كلها (مسألة ديانة الأمير بما فيها دعوى تنصره) أيّة مناقشة في نظر العقيد ياسين سويد.. إذ «رغم أن إسلام فخر الدين أمر لا جدال فيه ولا لبس، فقد كان في مرتبة من التسامح الديني جعلت الكثير من معاصرين ومؤرّخيه العرب والأجانب يدّعون تنصره، مستندين في ادعائهم هذا إلى تسامحه الديني وليس أكثر»[٧٠]!

الدولة المهتدية

ما هي دعوى تنصّر الأمير هذه؟ طبيعي أننا نجدها مفصّلة في نصوص المؤرّخين الموارنة الراغبين في «مجانسة» الأمير (ودولته) مع طائفتهم إلى أقصى درجة ممكنة. وليست دعوى التنصّر مرتكزًا وحيدًا لاستراتيجيّة «المجانسة» أو «المماهاة» هذه. بل يسعفها دور الموارنة «حول» فخر الدين من جهة و«مارونيّة» الاتجاه الذي اختاره الأمير لسلوكه، أي سبق الموارنة إلى اتخاذ هذا الاتجاه نفسه. ففي «مارونيّة» الاتجاه تندرج أفكار «الاستقلال اللبناني» و«الانفتاح» السياسي - الحضاري على أوروبا المسيحيّة و- في بعض النصوص - العناية بالعمران والفنون، إلخ.. أما دور الموارنة حول الأمير فيبدأ، في نصوصهم، بحضنه وتربيته، بعد موت أبيه، منذ عهدت والدته به وبأخيه يونس إلى الخوازنة الذين ربّوهما، حسب عبارة نجيم، «باعتناء بالغ»[٧١]. وهذه بالطبع بداية لم تفت قيمتها السجاليّة أيًّا من فرقاء النزاع على الأمير. ومرجعها **تاريخ شيبان خازن** المخطوط المحفوظ في البطريركية المارونيّة، وقد استعارها منه الأب بولس مسعد ونسيب وهيبة الخازن في **الأصول التاريخيّة**[٧٢] ولكنها، كما يظهر من عبارة نجيم، كانت معتمدة قبل نشر نصها الأولي.

---

٦٨. مم، ص ٨٥.
٦٩. مم، ص ٨٣.
٧٠. سويد: مم، ص ١٦٥.
٧١. جوبلان: مم، ص ٩٢.
٧٢. را. الخازن (الشيخان شيبان وأنطون): «علاقة الأسرة الخازنيّة بتاريخ لبنان» في: الخازن (نسيب وهيبه) ومسعد (الأب بولس): **الأصول التاريخيّة**، بيروت (ل. ت). م٣. ص ٣٤٣ - ٣٥١. ورا. الشدياق (الشيخ

والشك في هذه الحكاية نفسها قديم أيضًا يرقى إلى البطريرك الدويهي[٧٣] ! على أن أحدًا لم يكن يولي بواعث هذا الشك عناية ما قبل أن ينشب النزاع على دولة فخر الدين.. ونحن سوف نشير بعد قليل إلى طبيعة الظرف الذي نرى أنه أتاح هذا النزاع، في السنوات الأخيرة. ما يهمنا قوله فورًا هو أن النزاع المذكور كشف «الإجماع» السابق على تجاهل مبرّرات الشك في تربية الخوازنة فخر الدين وأخاه. وأحدث أيضًا ميلاً لدى غير الموارنة إلى الأخذ بهذه المبرّرات سندًا لموقف قاطع من المسألة. ها هو زكي النقاش يوافق كمال الصليبي (وهذا أمر نادر !) على قوله في حاشية إن إقامة فخر الدين في ربوع الخوازنة ما هي إلاّ «اسطورة متأخرة وُضعت لتفسير عطف الأمير على هذه الأسرة المارونيّة»[٧٤]. ولكن النقاش يأخذ على خصمه انه في ما مضى.. **في تاريخ لبنان الحديث** كان قد روّج بدوره لهذه الأسطورة.. يحذو حذو النقاش مؤرّخ أكثر هدوءًا منه هو ياسين سويد إذ ينوّه بشك الدويهي في الرواية وبنقض منير إسماعيل[٧٥] إياها ثم يؤيّد ردّها «لمجافاتها للمنطق من جهة، ولعدم ثبوت الدليل من جهة ثانية، ثم لإغفال ذكرها من المؤرّخين القدامى المعاصرين للأمير من جهة ثالثة، وكان أولى بهؤلاء أن يذكروها، وخاصة الخالدي الصفدي، مؤرّخ الأمير»[٧٦].

يتصل الحرص الماروني على إبراز فضل الطائفة في إنشاء دولة الأمير من حكاية نشأته الخازنية هذه إلى أدوارهم في أجهزة حكمه.. والخوازنة متصدّرون هنا أيضًا. ثمة بالطبع «القائد العام» أبو نادر الخازن. ويخص نجيم بالإشارة أبا ضاهر حبيش. وثمة الرعيّة المتواضعة من فلاّحين وأهل حرف وجنود.. تشدّد النصوص المارونيّة على وفرة أعدادهم وعلى شجاعتهم وحذقهم وعلى ما خصهم الأمير به من ثقة وتقدير. وثمة أخيرًا – كيف ننساه؟ – الحاج كيوان. وحالته كاشفة بسبب من اللبس المحيط بأصله وفصله. فالذين

طنوس) : **كتاب أخبار الأعيان**.. مم، ج ١، ص ٦٧، وهو يقول إن الأميرين تربّيا عند أبي صقر «أحسن تربية». ولعلّ «الاعتناء البالغ» في نص جوبلان ترجمة لهذه العبارة.

٧٣. نص الدويهي (البطريرك اسطفانس بطرس) **في تاريخ الطائفة المارونيّة**، بيروت ١٨٩٠، ص ١٧٩، هـ ١، مذ. في سويد مم، ص ١٩٠، هـ.

٧٤. النقاش : مم، ص ٨١.

٧٥. إسماعيل (منير) : «عودة إلى المجالات الفخر الدينيّة» في **النهار (الملحق)**، ع ٢٩ تشرين الأول ١٩٧٢. وفي المقالة إحصاء مفيد لعناصر هذه المسألة.

٧٦. سويد : مم، ص ١٩٠ هـ. ولا يلتفت سويد إلى أن تاريخ الصفدي لا يتناول سيرة الأمير إلاّ بين ١٦١٢ و ١٦٢٣ ولا شأن له بطفولة الأمير البتّة.

يحدونه مارونيًا من آل نعمة الديريين يكبرون شأنه ودوره (نجيم، ضو، جوزف نعمه)[٧٧]. أما ميشال شبلي الذي يرى في كيوان انكشاريًا خبيثًا لا يمت إلى الموارنة بصلة قريبة ولا بعيدة، فهو يتقصّى سير هذا الشبح الخطر ويعثر له على إصبع في كل ورطة سقط فيها الأمير ويشدّد على اتّباعه سياسة خاصة به لتحقيق مطامعه الشخصيّة على حساب هذا الأخير. حتى إذا جاء عام ١٦٢٣ كان قتل الأمير مدبّره بيده، عند بوّابة من بوّابات بعلبك، خاتمة لا تعوزها المبرّرات لنشاط عشير السوء هذا[٧٨].. ثمة أخيرًا سلك فخر الدين «الخارجي»: المطران جرجس بن مارون والخوري يوحنا الحصروني والأب ابراهيم الحاقلاني.. في هذا السياق المتشعّب تجد حكاية تنصّر الأمير موضعها. فهي تريد أن تكون في هذه النصوص - إن شئنا - سفر الأمير إلى نفسه أو معركته مع نفسه، شأن رحلة السندباد السابعة. إذا كان النصارى هم الذين ربّوا الأمير وهم الذين نصروه وهم الذين عمروا دياره وهم الذين رسموا معه - بحكم موقعهم وصلاتهم - خطوط برنامج تتلخّص فيه حياته السياسيّة، فأي عجب في أن يتعرّف الأمير بين ظهرانيهم إلى هويته نفسها؟

يظهر تنصّر الأمير في الحكاية الوحيدة التي روته لنا - وهي رواية سجل الإرسالية الكبوشية في لبنان وسوريا[٧٩] - منفذًا لأزمة شخصيّة عاناها الأمير في السنة التي شهدت هزيمته الأخيرة. ولكن راوية من طراز قرألي لا يعدم صلة يقيمها ما بين تنصّر الأمير واستنجاده بالنصرانيّة الأوروبيّة (بكرسي روما) عشيّة أسره. فيصير علينا أن نستجلي في صيحة الأمير الأخيرة، لا مجرّد الشعور بالخطر العثماني المحدق، بل أيضًا علامات ولاء روحي بات الأمير يدين به لمن يستنجدهم. ولعلّ هذا الولاء حقيق في نظر قرألي أن يحدو بنا إلى إعادة قراءة كاملة لسيرة الأمير. فلا تعود مكانة مسيحيي الداخل عنده وتوجّهه - بتوسطهم غالبًا - إلى البلاطات الأوروبيّة، ولا تعود وجهته السياسيّة برمتها قائمة على مجرّد

---

٧٧. جوبلان: مم، ص ٩٢، وضو: مم، ج ٤، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ونعمه (جوزف) «الحاج كيوان مدبر الأمير فخر الدين الثاني»، في: **أوراق لبنانية**، السنة الثانية (١٩٥٦)، ص ١٣٣ - ١٣٧.

٧٨. شبلي، مم، ص ١١١، وينقل شبلي عن المحبي أن كيوانًا كان «عبدًا مملوكًا» وترقى في سلك الإنكشارية، ويصفه بأنه كان «الروح الشريرة» التي صاحبت الأمير، وحين يقتل هذا الأخير كيوانًا يلبس شبلي جملته حلّة العيد: «كانت تلك نهاية هذا المغامر، الغدّار الطموح». من نافلة القول ان هذه الجملة لم تثر حماسة جوزف نعمة وهو يكتشف أن الحاج كيوان نعمة الديري (من دير القمر) إنما هو واحد من أجداده.. والله أعلم!

٧٩. يستعيد قرألي (في: مم، ص ٣٤٠ - ٣٤٢) هذه الرواية بحذافيرها. ونجدها أيضًا بنصّها الفرنسي في شبلي: مم، ١٧٠ - ١٧٣، الذي ينقلها عن كتاب الأب الكبوشي BARENTON (P. Hilaire de), *La France catholique en Orient duranr les trois derniers siècles*, Paris 1902, p. 158-162.

حسابات أملتها الاستراتيجيّة السياسيّة. بل تصير هذه الاستراتيجيّة نفسها جانبًا من قدر روحيّ آخذ في الإكتمال. ويكتمل هذا القدر فعلاً، على الصعيد الشخصي، بتدخل علاقة الأمير بالنصرانيّة في حيثيات إعدامه[٨٠]، إذ يصير الموت، في آن معًا، نقطة النهاية ونقطة الكمال.

لا غرابة أيضًا في أن هذا التدرّج من احتضان الأمير يافعًا إلى شدّ أزره شابًا وكهلاً (بتشكيل النصارى قوام دولته وتشكيل توجهاتهم التاريخيّة قالبًا لسياسته) إلى تبنّيه في الروح مريضًا فمَيّتًا، يتخذ، في بعض النصوص المارونيّة، أبعادًا تطول إلى التاريخ اللبناني برمّته. فيبدو التدرّج المذكور نوعًا من الصورة المثالية لتدرّج آخر في معارج الانتساب إلى «دولة» هذا التاريخ اللبناني. هكذا يبيح بطرس ضو لنفسه أن يرى في «اهتداء» فخر الدين إلى الكثلكة نقطة الأوج في مسيرة «تلبننه». ثم إنه يوسّع هذه المسيرة إلى دائرة ثانية هي دائرة الأسرة المعنيّة كلها. كانت هذه الأسرة قد نزلت الجبل أول مرّة في العهد الصليبي، متحالفة مع التنوخيين ولاحقًا مع الشهابيين، لمناهضة الصليبيين الذين كان موارنة الشمال يوالونهم عهد ذاك. فيكون تنصّر فخر الدين أيضًا علامة بلوغ هذه الأسرة حالة «اللبنانيّة» التامّة في ختام انتقالها البطيء من «العمالة» للدولة الإسلاميّة ومعاداة الموارنة إلى مقاومة هذه الدولة معتمدة على الموارنة أنفسهم، مستلهمة الغرب الكاثوليكي وساعية إلى محالفته. هذا السياق الذي يزاوج ما بين الإسلام ومعاداة لبنان من جهة والكثلكة أو المارونيّة واللبنانيّة من الجهة الأخرى لا يلبث ضوّ أن يوسّعه إلى دائرة أخيرة ليشمل سائر عائلات الأمراء ممن حكموا لبنان أو بعض مقاطعاته بعد فخر الدين[٨١]. أمام الرغبة في إمداد خرافة هذا حجمها بما هو ضروري لبنائها يصير لزوم المؤرّخ جانب الشك المتواضع في تنصّر فخر الدين أو عدمه – وهو الجانب الذي يلزمه المعلوف[٨٢] مثلاً – أو جانب الإلمام «الموضوعي» بظروف تنصّر

---

٨٠. جاء ذلك في مصادر عديدة وبصيغ مختلفة لن نتوقّف عندها هنا. يحصيها مثلاً المعلوف في: مم، ص ٢١٠ – ٢١٥. ولا غرو أن مؤرّخينا المعاصرين يعالجون هذه المسألة – أو يجانبون معالجتها – بصور متنوّعة تنوّع اتجاهاتهم.

٨١. را. بصدد النقاط الواردة في هذه الفقرة: ضو: مم، ج ٤، ص ١٩٩ و٢٠٨ – ٢٠٩ ومواضع أخرى.

٨٢. «وكثرت أقوال المؤرّخين وآراؤهم من إفرنج وعرب بشأن الأمير وتنصّره وقتله مع أولاده. وما رافق ذلك من الحوادث في بلادنا لاختلاف الروايات وتشويش النقل والذهاب مع الأغراض مما لا يمكن القطع في جميعه إلاّ إذا تواترت الشهادات وثبتت النقول وصحت الروايات والله أعلم بالصواب». المعلوف: مم، ص ٢١٦. ويستلزم هذا التعفّف «الديني» عن أداء شهادة مشتبه في أساسها، بعدًا عن المصالح الطائفيّة الموظّفة في سيرة فخر الدين. أي ان التقوى تظهر مع الابتعاد عن المصلحة.

عائلات الإمارة، أمرًا نابيًا لا محلّ له. وذلك أن الخرافة لا تحتاج إلى «الموضوعيّة» ولا إلى «الشك» وأنها أدرى بحاجاتها من جميع المؤرّخين.

على أن ثمة نقطتان تبدوان، من المكان الذي نقف فيه هنا، أهم ما في هذه المسألة الأخيرة. النقطة الأولى هي ما تنم عليه المسألة المذكورة من انكفاء ماروني دائم نحو مسألة الأصل. ونحن نعرف منذ القسم الثاني من هذه الدراسة، أن النصوص المارونيّة لا تختص دون سواها من نصوص التاريخ اللبناني باعتماد الأصل محورًا لها. ولكن هذه المسألة تتخذ فيها صيغة مميّزة بسبب دعوى أسبقيّة الموارنة إلى «اللبنانيّة» على سائر الطوائف. فهم «لبنانيون» منذ بدء وجودهم في الجبل، وجوهر لبنانيتهم هذه سعيهم إلى الاستقلال بالجبل في مواجهة المحيط «الغريب»، المسلم بخاصة. هكذا يحتلّون سلفًا موقعًا «أعلى» أو «أمثل» يتسلّق إليه «آخرون» عبر تطوّر زمني. وما يتمّ في الزمن هو - على ما رأينا - بالضرورة دون ما هو قائم منذ البدء. وذلك أن الفضل هو للقطب الثابت على ما ينجذب إليه، وهو للأصل القديم على التاريخ الحي. هذا الفضل يردم بين ما يردم فارق الموقع السياسي - الاجتماعي بين فخر الدين الحاكم - وسائر الأسر من الأمراء - ورعاياه (ورعاياهم) من الموارنة. وهو فارق لا بدّ من ردمه بالنظر إلى ما له من قيمة رمزية لا يؤدّي النفس «الفلاّحي» أو «الشعبويّ» (جزئيًا) في النصوص المارونيّة إلى نكرانها أو التنكّر لها. لا يقول المؤرّخون الموارنة أبدًا إن الفارق بين الحاكم والمحكوم هو مبدئيًا فارق لا يعوّل عليه أو أن المحكوم هو، مبدئيًا، خير من الحاكم. فكيف إذن يردمون هذا الفارق؟ بالقول إن الموارنة كانوا هم **الجسد** الثابت الذي تمثّله هؤلاء الحكام كسرًا متتابعة إلى أن امتثلوا لدواعيه.. فكأن ما يجري مناولة يضطلع فيها الموارنة بمهمة جسد المسيح ودمه! على أن المناولة هنا لا تفترض الإيمان، بل تكوّنه شيئًا فشيئًا في الزمن. وهكذا تصير نسبة القيمة بين الموارنة وحكامهم (من المتوجّهين نحو المارونيّة) شبيهة بنسبة القيمة بين المسيح وملوك الأرض.. ويصير منتهى قيمة الحكام أن يتوصّلوا إلى الانحلال في الجسد الماروني (الديني، السياسي، الحضاري) أي يصيروا في الزمن ما كانه الموارنة منذ الأصل: **لبنانيين - موارنة** بلا فصل!

أما النقطة الثانية - وهي جليّة سواء عند ضوّ أو عند النقاش أو عند جنبلاط - فمؤداها، ببساطة كلية، أن الدولة موضع نزاع من حيث أصلها. أي أنها أبعد ما يكون البعد عن أن تكون رقعة محايدة بين الطوائف. صحيح أنها مقيمة في ما سمّيناه خجل الطوائف، أي في حيّز تنازلت عنه هذه الأخيرة مضطرّة ولكنها لم تكشف عنه ظلالها. هذه الظلال لا تفتأ تقتتل في الحيّز المذكور ويجهد كل منها لتغليب لونه بين سائر الألوان وتوسيع حصته على

حساب سائر الحصص. ليس التنازل نهاية للصراع إذن، وإنما هو مبرّر لحلول الصراع بين ظلال الطوائف محل الصراع بين أجسادها. لا تقول الطائفة انها تريد أن تكون هي الدولة – دولة نفسها ودولة الطوائف الأخرى – بل تشير ببنانها إلى ما لها من فضل في إنشاء هذه الدولة للجميع أصلاً ولا تخفي أن هذا الفضل لا ينبغي أن يغيب عن صورة الدولة في حاضرها وفي مستقبلها.. وإذا كانت «الحركات» هي ما تخجل الطوائف من اعتباره أصلاً في مسلكها التاريخي لأن «الحركات» هي نقض الدولة ولأن اختيار تأصيلها في الذات هو اختيار الوحشة، فإن أيًّا من الطوائف لا يسعها موالاة فخر الدين – الدولة بصفته رقعة متوسطة فارغة. وإنما تواليه كل منها بقدر ما يسعها تمثله[٨٣].. فتلحقه بها بقدر ما تلتحق هي به. وهي لا تبغي من ذلك أن ترده إلى ذاتها (وإلاّ بادت الدولة) ولا ترضى من الجهة الأخرى أن تستغرق الدولة حياتها الداخليّة برمّتها (وإلاّ بادت الطائفة). على هذا الحبل المشدود ترتع الكائنات المتناقضة المسمّاة **طوائف سياسيّة**. وإذا كانت الدولة ترتع في خجل الطوائف، فإن مؤدى الطائفيّة السياسيّة هو ألاّ تفلح الطوائف في غض الطرف لحظة عن هذا الحيّز الذي تركته للدولة. لذا نرى حيّز الخجل محاصرًا ونرى أطرافه تتقلّص أو تتمدّد في حركة لا بدّ لإدراك منطقها من جهد المؤرّخ.. المؤرّخ للصراعات على الدولة لا المؤرّخ للصراعات على تاريخها.

كيمياء الموقف الشيعي

لا غرو أنّ الذين يتنازعون (أو تتنازع ظلالهم) دولة فخر الدين هم الذين يملكون إليها مداخل مشرعة. وإن من الأدلة على سعي ظلال الطوائف إلى الانبساط على حيّز الدولة أن

---

٨٣. من المفيد التذكير، في هذا المجال، بالجدل المتطاول، المتناثر هنا وهناك بصدد ديانة الأمير بشير الشهابي الثاني. وهو شبيه بذاك الذي تناول ديانة فخر الدين. ومن المحطات الكثيفة في هذا الجدل المقالات المتلاحقة التي نشرتها **مجلّة أوراق لبنانيّة** على امتداد سنة ١٩٥٦. (م ٢) وهي مقالات لا يغني إيجازها للقارئ عن مطالعتها لتلمّس الاعتبارات التي كانت تغذّي الجدل، بين الكتّاب: عارف النكدي، صبحي عثمان شهاب، عارف أبو شقرا، الخوري يوسف أبو صعب، لحد خاطر، الأب فيليب الخازن، إلخ.. وأخيرًا لا آخرًا يوسف ابراهيم يزبك صاحب المجلّة! هذا الأخير لا يدع مجالاً للارتياب في أن مدار النقاش ليس دين الأمير، بل دين.. الدولة! فهو لا ينكر ما جاء في المصادر بصدد تنصر الشهابيين وبينهم والد بشير. ولكنه يرى أن تركيز بعض المجادلين على هذه النقطة «تخبيص خارج الصحن».. ويطلب إليهم تقديم «أسانيد تثبيت دين المير بشير في الحكم»، مم، م ٢، ص ٢٥٧ – ٢٥٩. را أيضًا مواضع متفرّقة من المجلّد.. هذا ولم يفت **أوراق لبنانيّة** التعرّض لديانة فخر الدين أيضًا، فرجّح يزبك درزيته، وأضاف (جوابًا عن سؤال من قارئ): «(...) ماذا يهمنا دين الرجل، وقد صوّرته لنا التواريخ لبنانيًا فذًّا، ومواطنًا متسامحًا»؟..!!، مم، م ١ (١٩٥٥)، ص ٣٦٨ – ٣٦٩.

الذين لا يجدون مداخلهم إلى دولة فخر الدين كافية الاتساع أو مكانتهم فيها كافية الرسوخ، يعزفون عن الخوض في الصراع ويعلنون أن بغيتهم دولة أخرى!.. ومن أدلة التلازم بين أسطورة الأمير - الدولة وواقع الدولة اللبنانيّة المعاصرة أن من يقعون على عيب بنيوي أصيل في الدولة المعاصرة لا يلبثون أن يجبهوا بنقمتهم دولة أوائل القرن السابع عشر طاعنين في صحة تحقيقها - وتمثيلها بالتالي - وحدة «المجتمع» آنذاك - وبعد ذاك! - مقترحين تعديلات بنيويّة أيضًا لصورتها التاريخيّة الممتازة.

أما الذين يسيطرون على المداخل فعرفناهم. وذلك ان الأمير هو إما سنّي «لا جدال» و«لا لبس» في إسلامه وإما درزي بشهادة المحبي وآخرين وأمير الدروز، على أي حال، وإما مارونيّ بالروح ضوى إلى لبنانيّة مارونيّة الأصل وانتهى إلى اعتناق الكاثوليكية.. والأمير، بالطبع، أمير الشوف (الدرزي) وأمير صيدا وبيروت (المسلمين) وقد لحق به باكرًا الجبل الماروني: كسروان الذي ربّاه والجبل الشمالي.. بل إنه هو الذي خلصها من طغيان ابن سيفا. وهو الذي خوّل الموارنة أن ينتشروا إلى الجنوب من نهر الكلب حتى أقاصي جبل عاملة، عبر المعقل الشوفي نفسه. في هذا كله.. وفي صور الدولة المنبثقة منه يجد قرألي وضوّ والنقاش وجنبلاط وأبو صالح، إلخ.. «حقوقًا» تستحق أن يدافع عنها وأن يسعى إلى تغليبها.. خاصة بعد أن لم يعد المسلم - العروبي يكتفي بالضرورة بوضع التاريخ العربي أو الإسلام «العام» في مواجهة تاريخ الجبل بغية «إغراق» الأخير في الأوّل.. بل أخذ يكترث لمضمون تاريخ الجبل، معتبرًا إيّاه «وحدة» ذات استقلال ما، تستحق - عوض الإعراض والإغراق - أن تعرّب شبرًا شبرًا، إذا صحت العبارة[٨٤].

ولكن ما هي حال الشيعي الذي يجد نفسه، في أوائل السبعينات - وقبل ذلك بعقود عديدة طبعًا، وإن ببعض التردّد - خارجًا من حالة الإعراض والإغراق هذه إلى حالة الرغبة - المصدودة أبدًا - في الدولة المعاصرة. سيبحث، ولا ريب، عند فخر الدين عن سوابق الصد، وسيكون العثور عليها هناك دليله على عمق التغيير الذي ينبغي على الحاضر أن يستقبله. ثم ما هي حال الماروني الذي يستعيد - وسط الحرب الأهليّة - شكًا حمله قسم من الموارنة في جدوى تكبير لبنان إلى الحدّ الذي كبّر إليه سنة ١٩٢٠، واستعاده ميشال شبلي ذات مرّة بصدد إمارة فخر الدين؟! سيبدي الشك، مرّة أخرى، في أن يكون الأمير قد

٨٤. هذا «الاكتراث» الإسلامي هو ما كنّا نعنيه عند الإشارة قبل صفحات قليلة إلى الظرف الذي أتاح نشوب النزاع المتعدّد الأطراف بين المؤرّخين على دولة فخر الدين.

« وحّد » حين « وسّع » . أخيرًا ما هي حال المحلل المقيم في هذا الهامش الرجراج الذي تتركه للعلم أساطير الطوائف[٨٥]؟ سنراه يؤرّخ الولادات المتأخّرة لمفاهيم تنسب الأسطورة إلى فخر الدين تحقيقها في الواقع ويؤرّخ بالتالي لتفاوتات استمرّت بعد الأمير تنسب الأسطورة إليه تجاوزها. تلك هي المخارج التي وقعنا على من سلكها ليدير ظهره لأسطورة فخر الدين. وهي ليست المخارج المتاحة حصرًا على وجه الضرورة.

* * *

لم يكن يندر أن يتعثّر الآخذون بصورة فخر الدين « التقليدية » (تلك التي استخرجنا معالمها من نص جوبلان) بأمور منسوبة إلى الأمير تخالف تلك الصورة، بل تؤيّد وجود « صفات » عند الأمير درجوا هم على نسبتها إلى أعدائه : الهدم وإباحة البلد المفتوح من هياكل بعلبك إلى مدينة طرابلس، إلخ، التنكر لحقوق الصحبة والعشرة، حينما قتل بيده الحاج كيوانًا مدبّره ورفيق دربه، إرهاق الرعيّة بالفرائض في السنوات الأخيرة من حكمه بخاصة، إلخ، إلخ.. هذا إلى محاباته طائفة ومناهضته غيرها وإلى اتجاهه نحو التفريط الكامل بـ« الاستقلال » في مفاوضاته لاستدراج حملة أوروبية إلى المشرق. ولكن المؤرّخين المذكورين كانوا يتجاوزون هذه الأمور بنسبتها إلى « عادات ذلك الزمن »[٨٦] أو باعتبارها هنات لا بدّ منها في بنيان شخصيّة عظيمة، أو باعتبار بعضها غير جدير بالذكر وتبرير بعضها الآخر بشراسة الخصوم وطبائعهم الشريرة، إلخ..

يرتئي علي الزين أن يحرم فخر الدين من هذه الأسباب المخففة. بل هو يذهب إلى جعل ما تنمّ عنه الوقائع الآنفة الذكر سمات عامة طبعت سيرة الأمير السياسية. فحديث الأمير عند هذا المؤرّخ يؤطره سؤال عام : « خذ مثلاً (...) الأمير فخر الدين المعني ألمع شخصيّة في تاريخ لبنان السياسي، وابحث عن حقيقة أهدافه وحقيقة سياسته الداخليّة والخارجيّة، ثم عن حقيقة بطولته في كبرى الحوادث، هل تجد فيها ما ينعش الروح القوميّة

---

٨٥. تتناول الأسئلة تباعًا، كما سنرى، علي الزين وجورج هارون وكمال الصليبي.

٨٦. العبارة لميشال شبلي، مم، ص ١٠٣، وهي اعتذار عن تخريب طرابلس. ومن الطريف أن نقارن مثلاً رواية شبلي لتخريب قلعتي الشقيف وبانياس بناءً على اقتراح قدّمه إلى الباشا حسينَ اليازجي ويونس الحرفوش (مم، ص ٦٤ — ٦٥) وروايته محاولة فخر الدين تخريب قلعة بعلبك ثم تخريبه مدينة طرابلس (مم، ص ١١٢ و١١٣). في الحالة الأولى تنهال الاتهامات بـ« الخيانة ».. أما في الثانية فتساق الرواية على نحو يقلّل من أهمية الأضرار، وتتدخّل « عادات ذلك الزمن » وما شاكلها.

ويعزّز الوحدة الوطنيّة ويوجب الإلفة والمحبّة بين الطوائف والأحزاب المختلفة النزعات؟؟»[٨٧] لا يتردّد الزين في الإجابة بالنفي.. وإذا نحن عرضنا لأساليب فخر الدين في السياسة والحرب قبل تناول أهدافه، وقعنا، عند الزين على صور قاتمة. ثمة الرشوة والخديعة والعمالة للأوروبيين التي أثمرت، بدورها، مالاً وسلاحًا وخبراء. ونصيب البطولة وتأليف القلوب من هذه الأساليب أهزل بكثير مما توهّمه آخرون أو أوهموا به. ذلك كله بصدد سيطرة الأمير على جبل عامل أولاً ولكن بصدد أحداث أخرى أيضًا. احتل الأمير قلعة الشقيف بالخدعة وبالخدعة احتل قلعة بانياس. وكان انتصار عنجر نفسه «أشبه بفصول تمثيلية منه بحوادث حرب جدّية لم يشبها شائبة من المكر والخيانة»[٨٨]. أما الرشوة فحدث عنها ولا حرج. وهي متداخلة مع العمالة، في رأي الزين، منذ عهد باكر. إذ كيف استقوى الأمير على «جذب الشوف ونكبة أهاليه» سنة ١٥٨٤ «وتمكن بهذه السرعة الخارقة أن يوفّر الأموال الطائلة التي مكّنته من شراء كل شيء بالمال حتى الوزراء والباشوات والسناجق (...) كيف تمكّن من هذا كله دون أن يكون على صلة متينة بدول أوروبا؟ ودون أن تكون دول أوروبا قد بدأت تمدّه بالمال والسلاح، والقادة والخبراء من أول عهده بالحكم تنفيذًا للخطط المرسومة لاستئناف الحملات الصليبية على الأراضي المقدّسة؟؟»[٨٩] وما دام الاستيلاء على جبل عامل هو محور الجدال فإن الروايات المتصلة بهذا الحدث «تنص – على ما يرى الزين – وتؤكّد على أن المال والرشوة والخديعة كانت من أهم الأسباب والوسائل التي مكّنت فخر الدين من الاستيلاء على صيدا وغيرها من المناطق والأقاليم العامليّة»[٨٩]. هذا عن الوسائل.

والأهداف مجانسة لها. فلا ظلّ هنا لحديث المؤاخاة الطائفيّة ولا لاعتبار توسيع الإمارة توحيدًا وطنيًا. ثم إنه لا ظلّ لحديث السعي إلى الاستقلال الوطني.. يتخذ الزين من قرألي هدفًا لحملته ويبدّل واحدًا واحدًا ملامح صورة فخر الدين المتناقلة. فحيث يعلّق قرألي على

---

٨٧. الزين (علي): **للبحث عن تاريخنا في لبنان**، مم، ص ٢٤٢، والصفحات الثلاث أو الأربع التالية المتعلقة بالزين تستعيد بالنص حينًا وبتصرّف حينًا أفكارًا سبق أن وردت في جزء من المقدمة التي كتبناها لكتاب الزين الأخير. را: بيضون (أحمد) «علي الزين، مؤرّخ الطائفة المعارض، مؤرّخ الدولة الغريب» في الزين: **فصول من تاريخ الشيعة في لبنان**، مم، وبخاصة الصفحات ٢٢ – ٢٨ المتعلّقة بصراع المؤرّخين على فخر الدين وصلته بمسألة الدولة. والنص المذكور، على الإجمال، صياغة أولى للإشكالية التي تلهم هذا الفصل.

٨٨. الزين: **للبحث...**، مم، ص ٢٤٥.

٨٩. مم، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

إسكان فخر الدين الموارنة في المتن والغرب والشوف والساحل وعكار والمرتفعات الشرقيّة من جبل عامل والبقاع قائلاً إن الأمير استعان «بالموارنة على التوسع والتوطيد، واستعانوا به على إنشاء وطن قومي لهم في لبنان» يردّ الزين مؤكّدًا ان هذه «الإجراءات الكيفيّة والسياسيّة المتحيزة التي كان يعمل فخر الدين على تطبيقها وتحقيقها» لا توطد «الإلفة والمحبّة بين أبناء الوطن الواحد» بل تمهّد «لدى اضطراب الأوضاع العامة» لتحويل «التذمّر والقلق» إلى «تحدٍّ وانفجار»[٩٠].. ولا يتردّد الزين هنا في المماثلة بين شأنين سبق أن أشرنا إلى وجود قيمتين متعاكستين لهما في منظور التاريخ «الجبلي» (الماروني أولاً) وما تفرّع عنه، وبخاصة في منظور «خجل الطوائف» أو مقام الدولة الراهنة. هذان الشأنان هما سياسة فخر الدين الداخلية وأسباب «الحركات». هكذا يُتاح لنا أن نقرأ ان «حركات» القرن التاسع عشر حصلت «من جراء السياسة المشابهة لسياسة فخر الدين في تغليب فئة على فئة وإيثار طائفة – من أهالي البلاد – على طائفة»[٩١]. وهكذا تختفي اللعنة التي كانت تحف عادة بأعداء فخر الدين في نصوص مؤرّخينا المعاصرين، فإن معركة عنجر لم تكن ضد العثمانيين.. بل كانت معركة أهلية بين الحرافشة والسيفليّة من جهة والمعنيين والشهابيين من الجهة الأخرى. لذا لا يعدّ الانتصار فيها انتصارًا وطنيًا، خاصة وان له «أهدافًا استعمارية» (صليبيّة) وأخرى «رجعيّة»، («إنشاء قوميّة مارونيّة»)[٩٢].

و«الحملة الصليبيّة» و«القوميّة المارونيّة» هما بيتا القصيد في تقويم مؤرّخنا العام لفخر الدين. وهو يقدّمهما متلازمين. فقد «انضمّ النصارى في لبنان وسوريا وفلسطين إلى الدروز (تحت راية الأمير المعني) امتثالاً لرغبة قداسة البابا وتحقيقًا للأهداف التي رسمها عواهل أوروبا لاحتلال الأراضي المقدسة»[٩٣]. هذا التلازم بين وجهين للآخر الخطر (خطر الأجنبي النازع إلى «الاستعمار» وخطر الطائفة النازعة، في المساق نفسه، إلى الغلبة) يفضي دفعة واحدة إلى نسف الشرعيّة التي تدّعى عادة «للدولة» المعنية من وجهيها: الوجه الداخلي، أي تمثيل هويّة مفارقة لهويّات الداخل المغلقة، والوجه الخارجي أي الاستقلال عن التبعيّة للأجنبي.. وهو، أي التلازم، مدخل الزين إلى تحليل العلاقة بين إقليمه، جبل عامل، و«الدولة» المعنية.

---

٩٠. مم، ص ٢٤٤.

٩١. مم، ص م.

٩٢. مم، ص ٢٥٢ – ٢٥٣.

٩٣. مم، ص ٢٢٨.

يعمد مؤرّخنا ، بادئ ذي بدء - رادًا بهذا دعوى أخرى لقرألي - إلى إقامة البرهان على أن المعنيين لم يحكموا جبل عامل قبل فخر الدين الثاني . فيرفع بذلك صفة « البدئية » عن هذا الحكم إذ يستبعد اقتران بدايته ببداية أخرى ذات وقع تاريخي قاطع هي حدث الفتح العثماني لبلاد الشام . وفي هذا ما فيه من تقليص لشرعيّة السيطرة المعنية على الجبل . ثم يعدد ظروف هذه السيطرة أيام فخر الدين ، وكلها من الزاوية التي يقف فيها المؤرّخ - ذات قيمة سلبية : نقمة الدولة العثمانية على الشيعة ، آنذاك « لمبالغة شيعة إيران والعراق في مضايقتها سياسيًا وعسكريًا »[٩٤] ، مساندة الدول الغربيّة والكرسي الرسولي لفخر الدين ، رشوات فخر الدين للوزراء والولاة ، تسهيلاً لسيطرته على السنجقيات والمقاطعات ، ولقطافه رؤوس منافسيه (ابن الفروخ ، ابن الحرفوش . . .) . ولنضف أن الزين ، وهو شديد الانتباه عادة إلى تمايز الفئات داخل طائفته ، لا يرى مجالاً ، ها هنا للتمييز مثلاً بين عوام مقهورين وإقطاعيين رفع الأمير عبء جورهم عن الناس . بل تعود الجماعة العامليّة - في عين المؤرّخ - كتلة واحدة يقع عليها قهر خارجي كليًّا ، هو ، في نهاية المطاف ، قهر جماعة أخرى . وقد رأينا ، قبل قليل ، تعليق الزين على انتشار الموارنة ، تحت رعاية فخر الدين ، في أقاليم عديدة بينها جبل عامل . فلا يعد توحيدًا ، في نظر المؤرّخ الشيعي ، نخر التجانس الطائفي في إقليمه وكسر تماسكه عن طريق إنشاء نوع من المستعمرات فيه يحميها المنتصر الدخيل . . ولا يتردّد هذا المؤرّخ في مدّ أنموذج الأثرة الطائفية الذي تجسّده « دولة » فخر الدين ، على جملة الحقب التي يكتب تاريخها . فهو يكتب صراحة أن اللبنانيين لا يجدون في « تاريخهم السياسي الحديث ابتداءً من عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني إلى آخر عهد الأمير بشير شهاب الثاني « ما يلمّ شمل الجميع على اختلاف أحزابهم وطوائفهم ومناطقهم »[٩٥] .

يصدر هذا الحكم ، بقسوته النادرة ، من مؤرّخ لا هو بـ« العثماني » ، بحيث تغيظه كل بادرة خروج على طاعة الدولة العليّة ولا هو بالمدعي لطائفته ولإقليمه أهليّة للتشكل في دولة ، معتمدًا في ادّعائه على سابقة تاريخية أو أكثر . لا يريد الزين لجماعته الدولة التي عرفتها في تاريخها الحديث ولا يريد دولة لها وحدها . نراه يرفض مثلاً تصديق « بعض المؤرّخين » حيث يشيرون إلى فرصة الانفصال الوحيدة عن الدولة العثمانية ، التي قد يصح القول انها

---

٩٤. م م ، ص م .
٩٥. م م ، ص ٢٤١ .

عرضت للمتاولة (وهي فرصة التحالف بين ظاهر العمر وناصيف النصار)، فيقول إن ثورتهم ما كانت إلاّ لتعزيز النفوذ وبسط السلطان.. ولم تكن للانفصال عن الدولة أو الانضمام إلى غيرها من الدول المعادية[٩٦]. لا انفصال إذن بل تعزيز للموقع. بينما ينحو التأريخ الماروني إلى اعتبار كل عصيان على الدولة الإسلامية نزوعًا كامنًا أو معلنًا إلى استقلال لبناني، ويعتبر صفات الجماعة المارونيّة وعلاقاتها الداخليّة والخارجيّة ومآتيها في المقاومة – خرافيًا كان تصوير هذه الأمور كلها أو واقعيًا – أدلّة متضافرة على جدارة اللبنانيين – أو الموارنة نيابة عنهم – بنيل الاستقلال، يسارع مؤرّخ شيعي إلى تفويت الفرصة لإعلان مماثل. بل هو، إذ يثبت العلاقة بين استقلال التاريخ واستقلال الدولة، ينفي أن يكون لجبل عامل «تاريخ مستقل مفصّل»[٩٧].. ثم يعلن، بعد استعادة هذا الرأي في موضع آخر، اقتصار دعواه على أن العامليين «استطاعوا في بعض المناسبات أن يحتفظوا بمقاطعتهم مستقلة أو شبه مستقلة لها ما للمقاطعات التابعة للايالة (...) وعليها ما عليها (...)»[٩٨] لا دولة عامليّة إذن، لا تاريخ مستقلاً ولا «وضع خاصًا».

ما الذي يريده الزين إذن؟ نراه، أولاً، مؤرّخ جماعة طائفيّة، يحمل على محمل الجد علاقاتها الداخلية ويواجه الخارج من حيث تتصل هي بالخارج. ولكن الدولة ليست خارج أفقه. ففي نصوصه التي استعدناها لتوّنا يتبدّى مثالان للطائفة وللدولة، يقول المؤرّخ إن تاريخنا الحديث لم يحقّق شيئًا منهما. على الدولة أن تكون موجودًا بذاته غير تابع لغلبة طائفة ولا قائم على أثرتها. لكن شرط اللاتبعيّة هذه هو أن توصل كل طائفة استقلالها الذاتي إلى حالة بلورة تامة وأن تنضمّ إلى الدولة حرّة من أي قيد غير ما تختاره هي. من البيّن أن في هذا ما يشير (ما دامت «السيادة» هي شرط وجود الدولة) إلى النزوع نحو تحقيق سيادتين، تكون سيادة الطوائف، وهي إحداهما، سبيلاً يبعد الدولة – مبدئيًا – عن التحوّل إلى مكان نزاع دائم ويحقّق سيادتها، وهي الثانية. هكذا يتولّى إلغاء الغلبة في المجتمع الأهلي – أي إرساء سيادات منفصلة في داخله – حجب الدولة عن نزاع على الغلبة لم يعد له وجود. لا ريب في أن الزين يمج استيلاء فخر الدين (بمن شايعه من قوى طائفيّة) على بلاد المتاولة. ولكنه لا يدير ظهره للدولة اللبنانيّة الحاضرة إلاّ بقدر ما تعتمد هذه الأخيرة لعلاقتها

---

٩٦. مم، ص ٥٠١.
٩٧. الزين: **العادات والتقاليد في العهود الاقطاعيّة**، مم، ص ٦٧.
٩٨. الزين: **فصول من تاريخ**.. مم، مطلع الفصل الرابع (أسقط هذا الفصل من الكتاب فبقي مخطوطًا).

بجبل عامل نموذج القهر المعني. فنسمعه يقول معلنًا برنامج أبحاثه: «بذلت الجهد (...) توضيحًا لماضينا السياسي وتحديدًا لمحلنا (نحن العامليين والمتاولة) من الشعب اللبناني»[٩٩]. أما «الماضي» فهو ماضي جماعة استحقت به – في نظر علي الزين – أن تقف على قدم المساواة مع الآخر (وبخاصة مع الآخر اللبناني) الذي واجهته. وأمّا المحل المرتجى فيحمل معه هذه المساواة إلى قلب الدولة اللبنانية، حتى لا تعود «دولة الآخر» (وإن بقيت هي «الآخر المفارق» للجماعات) وحتى لا يعود علي الزين ابنها الغريب. هذه الوجهة (وحلمها الراهن هو الملاءمة العسيرة بين الاندماج في الدولة والاستقلال عنها) هي التي تسوّغ لمؤرّخ المتاولة أن يمعن تغييرًا في ملامح تلك الصورة المألوفة التي تداولها لفخر الدين صف طويل من مؤرّخي لبنان المحدثين.

انكماش ماروني

لم يعد ثمة الكثير نضيفه للإحاطة بنظرة كل من هارون والصليبي إلى فخر الدين. فثمة أمور ذات أهميّة يشتركان فيها والزين. ومدار هذه الأمور رفض اعتبار فخر الدين «موحّد» الطوائف والمناطق، وبالتالي باني «الوطن» اللبناني. بل إنهما يتفقان على أن هذا الوطن لم يكن له وجود أيام فخر الدين، وينطلقان من هنا إلى الشك في تحقق مفهوم الدولة (أي الدائرة التي يتمّ فيها تمثيل وحدة المجتمع وضبط تناقضاته) على يدي الأمير. يبدو هذا الشك منتظمًا عند جورج هارون، متخذًا له هدفًا مركزيًا صورة الأمير التي رسمها لنا قرألي (وهي التي كانت هدفًا لنقد الزين أيضًا) محيطًا بسائر عناصر الصورة المذكورة. ويعتمد أسلوب هذا الكاتب في تحويل صورة الأمير على إدخال نثر الضرورة والمصلحة حيث وجد قرألي خطابة «الوحدة» و«الوطن»، الخ.. ولما كانت الغاية هي أولاً دحض اعتبار فخر الدين مؤسسًا للبنان الكبير – وتاليًا دحض اعتباره مؤسسًا لأي «وطن» كان – فقد لجأ الكاتب إلى إدخال السنّة والشيعة (ومناطقهم) في تساؤله عن حقيقة هذا «الوطن»، ليجد ان مكانهم لم يكن مكان الدروز والموارنة لا من حيث علاقاتهم بهؤلاء وموقف الأمير منهم، ولا من حيث صيغة دخولهم تحت حكم الأمير ولا من حيث دورهم في أجهزة سلطته. فيبرز أن الأمير لم يحقّق «وحدة الأرض» إذ تجاوزت فتوحاته كثيرًا لبنان ١٩٢٠ ولبنان الفينيقيين وانبسطت

---

٩٩. الزين: **للبحث**.. مم، ص ٢١٣ – ٢١٤.

على «مئات الألوف من الكيلومترات»[١٠٠]. ثم إنه «كان ينظر إليه في كل منطقة بطريقة مختلفة عنها في المناطق الأخرى».. فحكمه «تقليدي وراثي» في الشوف.. أما في سائر المناطق الدرزية، فليس لهذا الحكم صفة الوراثة ولكن للأمير «الصفة الرسمية وزعامته للدروز القيسيين».. وهو قد ربط به (من بين المقاطعات المسيحيّة) مقاطعة كسروان ربطًا وثيقًا ولكنه بدا في كل ما عداها شمالاً «أعجز من أن يربط هذه المناطق بالمقاطعات الدرزية الجنوبيّة». وأما في المناطق غير الدرزية ولا المارونيّة، فلم تكن «تعدو سيطرته النطاق العسكري والأمني»[١٠١]. في هذا النطاق الأخير تنحصر سيطرة الأمير على السنّة والشيعة الذين «شنّها فخر الدين حربًا»[١٠٢] عليهم. ثم ان «أبناء المقاطعات والمدن السنّية الساحلية وسكان معظم منطقة البقاع الشيعة وقفوا من «إمارة» فخر الدين الثاني موقف الشيخ بشير جنبلاط والدروز من الأمير بشير الثاني الكبير، وبالأخص في أواخر عهد هذا الأخير أو موقف المحمديين من «لبنان الكبير» قبيل عهد الاستقلال، فلم يعرف عنهم سوى التنكّر للكيان والسلبيّة والمعارضة (...)»[١٠٣] لا صيغة الارتباط هي نفسها إذن ولا الولاء هو نفسه. أما عن اختلاف الأدوار في أجهزة السلطة الأميريّة، فيكفي بصدده مثل الجيش الذي كان «يؤلّف الموارنة والدروز أكثريته الساحقة فلم يكن فيه للشيعة سوى فرقتين وللسنيين سوى نفر من الضباط. «وكان لهذا التحيّز الطائفي نتائج بديهيّة، بينها التفسّخ العسكري في المعارك التي خاضها الأمير»[١٠٤].

ما هي حوافز سياسة فخر الدين، ما دام الكاتب ينكر واحدًا واحدًا تلك التي ينسبها إلى الأمير معظم مؤرّخينا المعاصرين؟ ثمة ببساطة – أو إن شئنا بلغة النثر – الرغبة في التوسع على حساب الدولة العثمانيّة، «هاجس» الأمير «الأوحد»[١٠٥]. هذه الرغبة (التي تكوكبت على حواشيها وعضدتها مصالح أطراف مختلفين، كما سنرى، وصدمتها مصالح أخرى) لا تثير من جانب هارون، على عكس ما قد ينتظر من ماروني، مذهبًا أو سياسة، إلاّ الاشمئزاز. فالأمير هو «الرجل المعروف بتعصّبه الديني كدرزي وتعصّبه العائلي

---

١٠٠. هارون (جورج): **هل توحّد لبنان مع فخر الدين...**، مم، ص ١٩.

١٠١. مم، ص ١٤.

١٠٢. مم، ص ٢٠.

١٠٣. مم، ص ٤٤.

١٠٤. مم، ص ١١.

١٠٥. مم، ص ٣١.

كمعني»[١٠٦]. ولكنه تجاوز هذا التعصّب فاستعان بالنصارى، وضحّى أيضًا «من أجل إشباع شهوته إلى التوسّع (...) بالقواعد الأخلاقيّة والمناقب الإنسانيّة عينها»[١٠٧]، فكان مداهنًا، مرائيًا، كذّابًا، متقلّبًا.. بل إن ادّعاءه (لكسب ودّ فرنسا) تحدّر الدروز من الصليبيين وتحدّره هو من غودفروا دوبويّون يوصل الكاتب إلى اتهامه بـ«الصفاقة»[١٠٨]. وحينما يذكر هارون كيف كان الأمير يتوسّع ويثري على حساب جيرانه ويتآمر سرًا على الدولة العثمانية ويزوّد أمراء الغرب بالمعلومات عن أسطولها ومراكبها التجارية ليضربوها، ثم يصانع الولاة والوزراء من الجهة الأخرى ويورد الأموال الأميرية في وقتها، وأحيانًا سلفًا، نكاد نجد هذا المؤرّخ أقرب بكثير إلى العطف على الدولة العثمانية من الشيخ الشيعي علي الزين.

أما تقريب الموارنة والاعتماد عليهم، فيشدّد عليه هارون شأن الزين أيضًا. ولكنه يزيل عنه ألق «الوحدة الوطنيّة» ليفسّره بمصالح حكمت سلوك الطرفين غير بعيدة عن الانتهازيّة. فإن ثمن التعايش «كان استغلال الأرض والتوجّب بدفع ضرائب معيّنة للأسياد الدروز وتأدية الخدمات لهؤلاء والخضوع لهم».

«وكانت النتيجة أن أفاد الموارنة من النزاع والتنافس بين العائلات (...) الدرزيّة الوجيهة والحاكمة، فقويت شوكتهم وتضاعف عددهم، بحيث أمسوا يشكّلون منافسة للملاّكين والنافذين الدروز (...)»[١٠٩]. ولو ان الأمر اقتصر على التنافس «الاقتصادي» لهان. ولكن هارون يجد أصل النزاع الطائفي (شأن علي الزين مرة أخرى) حيث وجد آخرون أصل الوحدة الوطنية. فإن نزول الموارنة في مقاطعات الدروز هو، عنده، بدء مشكلة «المقاطعات المختلطة». «وهكذا فإن التعايش الماروني في مناطق الشوف والجنوب الدرزية لم يدم طويلاً، فقد طغى فيها العامل الديني على الإقتصادي حتى حجبه بالكلية، وقد كانت هذه الأماكن مسرحًا للحرب الأهليّة بين الطائفتين فيما بعد (...)»[١١٠].

كانت هذه هي المصالح المتبادلة بين الأمير والموارنة. وقد وعى الموارنة أهميتها في تغيير

---

١٠٦. مم، ص م، وهذا كما نرى موقف آخر قاطع يضاف إلى ما أحصينا من مواقف قاطعة متعلّقة بديانة الأمير.. الأمير هنا ليس درزيًا وحسب، بل هو أيضًا درزي «متعصب».. والأمر، على ما يبدو، «معروف». لا يفوق قدرة هؤلاء المؤرّخين على القطع دون إيراد الدليل إلاّ قدرتهم على إحكام التناقض ما بين أحكامهم القاطعة..

١٠٧. مم، ص ٣١-٣٢.

١٠٨. مم، ص ٣٤.

١٠٩. مم، ص ٢٣.

١١٠. مم، ص ٢٤.

وضعهم حتى النهاية. فعندما حاق بالأمير «خطر السقوط لم يتخلَّ عنه (...) السنّة والشيعة فحسب بل الدروز أنفسهم، ولم يصمد معه سوى الموارنة حتى آخر مقاتل منهم»[١١١]. وأما الأمير فكان قد وجد فيهم منذ وصوله إلى السلطة «الطائفة الوحيدة الموالية والقادرة بعد انهيار الدروز» سنة ١٥٨٤، وذلك بمواجهة «خصم الطرفين»[١١٢] يوسف باشا سيفا.. ولكن الدروز والموارنة لم يتّجهوا نحو تشكيل «أمّة»، حتى في أيام فخر الدين، وبقيت كل من الطائفتين وليدة تاريخ منفصل. كان الأمير وحده نقطة لقاء شبه هندسية، إن جازت العبارة (أي أنها تكاد تكون بلا مساحة) ما بين الطائفتين. إذ «كان الكل في خدمته من أجل خدمة كل فريق لذاته»[١١٣]. أي أن الوحدة كانت وحدة السلطة وحدها. لم تكن الدولة «تمثّل» وحدة المجتمع، بقدر ما تضمن عدم انشطاره.. كانت هي وحدة المجتمع الوحيدة. يتيح هذا لهارون أن يكتب ان الأمير لم يكن يحمل «صورة واضحة عما يجب أن تكون عليه حدود وطنه، [ولا] أيّة فكرة عن «وطن» ينبغي أن يعمل له [ولا] عن فكرة «الوطن» نفسها»[١١٤]. هذا بعد أن يؤكّد أن الأمير لم يكن يعي الفوارق بين أشكال الحكم التي مارسها ولا بين الولاءات المختلفة، وانه «لم تكن له أيّة صورة عن «الدولة» بالمعنى الحديث للفظة (...)»[١١٥]. فكان طبيعيًا والحالة هذه أن تنهار «دولة» فخر الدين مع سقوطه.

ما هو المؤدى الراهن لهذا الهجوم المدمّر على «صورة» فخر الدين أو على أسطورته؟ يبدو الهجوم على أسطورة التأسيس هجومًا راهنًا على استمرار ما أسسته. كان نقد علي الزين لسيرة الأمير يتجاوب في بيئة نقد شيعي للدولة الحاضرة ذي منحى انضوائي. لتكن هذه الدولة – يقول علي الزين أو موسى الصدر – دولة الشراكة المنصفة ما بين الطوائف «المستقلة»، فتصير لها وحدة «مفارقة» للطوائف. أما هارون فهو – في غمار الحرب الأهليّة – يشن الغارة على فخر الدين في اتجاه «انفصالي». وليس علينا أن «نستنتج» هذا الاتجاه، فهو معلن في النص. بعد أن يشير هارون إلى أن الذين «نسبوا إلى الأمير المعني حكاية تأسيسه للبنان الحديث» كانوا من المسيحيين القائلين بالقوميّة اللبنانيّة وأن هدفهم كان

---

١١١. مم، ص ٤٤.
١١٢. مم، ص ٢٦.
١١٣. مم، ص ٢١.
١١٤. مم، ص ١٦.
١١٥. مم، ص ١٥.

تبرير «الكيان اللبناني الحالي» في وجه دعوتي الوحدة السوريّة والوحدة العربيّة[116] وبعد أن يؤكّد أن المسلمين ما كانوا ليباركوا هذا «الفصل» لقطعة من الأرض العربيّة في كيان مستقل، يخلص إلى الحكم التالي: «هؤلاء القائلون بفخر الدين لا يخلو حماسهم له من الروح الرومنطيقية، وذلك بقدر ما كان الأمير ذلك الرجل الفاتح، وبقدر ما عمل لإيقاف أجيال من الاضطهاد بحق المسيحيين وما قام به في تمكين هؤلاء من التوسّع جغرافيًا، وإنصافًا أيضًا بقدر حبهم للبنان الحالي»[117]. ولكنه لا يلبث أن يتبع هذا الحكم العطوف بالسؤال الحاسم: «هل ما يزال «لبنان الكبير» يشكّل، بنظر القوميين اللبنانيين، هذا «الضمان» [للمسيحيين]؟ وهل ثمة من حاجة بعد إلى حوك الأسطورة الفخر الدينية؟»[118].

النقد مكانه الهامش

كان كمال الصليبي هو الأسبق منذ سنة ١٩٧٠ إلى تأكيد ان «الفكرة اللبنانية» لم تخطر لفخر الدين ببال.. وكان هو الذي أبرز أن «أسطورة» فخر الدين نمت مع نمو الكيان اللبناني الذي لم يظهر «بشكل واضح»[119]، في رأي هذا المؤرّخ إلاّ منذ عهد بشير الثاني. فلكمال الصليبي دين كبير في عنق جورج هارون وأمثاله (لا نستطيع أن نرجّح الأمر نفسه في حالة علي الزين). ولكن ثمة اختلافات.. من أبرزها أن الصليبي وإن كان يرفض أن ينسب «الفكرة» اللبنانيّة إلى فخر الدين يؤكّد «أن هذا الأمير وضع حجر الأساس للكيان اللبناني الذي قام من بعده. وهذا الكيان هو بدوره أساس الفكرة اللبنانية التي تصوّرها

---

١١٦. مم، ص ٥٢. هذا «التبرير» صار بعد ١٩٤٨ يتمّ في مواجهة ثلاث قوميّات لا اثنتين. فان جهد كمال الحاج في **الطائفية البنّاءة أو فلسفة الميثاق الوطني**، بيروت ١٩٦١، محوره إرساء اللقاء المسيحي – الإسلامي في لبنان على العداء المشترك لليهود (تهذيبًا: الصهاينة). لاحقًا، في محاضرته «قوميات إزاء القوميّة اللبنانيّة»، نراه يضيف القوميّة العربيّة والقوميّة السوريّة إلى الصهيونية، فيتحصل لديه ثلاثة أقطاب تمايز القوميّة اللبنانية بالتصادّ وكل منها. في: **أبعاد القومية اللبنانيّة**، محاضرات جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٧٠، ص ٣١ – ٦٢.

١١٧. مم، ص ٥٣.

١١٨. مم، ص ٥٥.

١١٩. الصليبي (كمال): «فخر الدين الثاني والفكرة اللبنانية»، في: محاضرات جامعة الروح القدس: **أبعاد القوميّة اللبنانيّة**، مم، ص ١١٠. ومن الذين استلهموا زاوية الصليبي في النظر (قبل هارون، مم، وسويد، مم) زيادة (نقولا) في: **أبعاد التاريخ اللبناني الحديث**، القاهرة ١٩٧٢. أما ادمون رباط RABBATH, *La formation du Liban..., op. cit.*, p. 172-176. فيبدو، برغم تحفّظه حيال النظرة التقليدية إلى فخر الدين، أقرب إليها من الصليبي.

الأسطورة التي نمت حول اسم فخر الدين خير تصوير»[١٢٠]. كان فخر الدين إذن لحظة من مساق تاريخي متقطع يحصي المؤرّخ بعض محطاته: أحمد المعني، بشير الشهابي. إلخ.. ولكنه - وهذا ما يخالف «الأسطورة» مخالفة جوهريّة - لم يملك وعيًا ولا إرادة لهذا المساق. على أن اسطورة فخر الدين (وهذا اختلاف آخر ما بين الصليبي وهارون) ليست حكاية مطعونًا في فائدتها.. بل هي «بالفعل أبلغ من الواقع. إذ إن تاريخ لبنان الحديث يبدأ بعهد فخر الدين، عندما دخلت البلاد اللبنانيّة للمرة الأولى تحت حكم محلي واحد»[١٢١].. وضعت الأسطورة للمفهوم تاريخ ميلاد أقدم بالضرورة من تاريخ ولادته الفعليّة وأخرجته من عبقرية بطلها شاكي السلاح. أما المؤرّخ - الناقد فيرصد الولادة ويتابع النمو في تعثره وتقطعه. لكنه لا ينكر فضل الأسطورة. فإن كمال البطل وكمال المفهوم، من اللحظة الأولى، حاجة ملحّة للدولة التي تطمح إلى أن تجد في أصلها كمالاً تستعيده (تعيد تجسيد لا تاريخيّته) وليس نقصًا تواجه، كل لحظة، خطر التردي في وهاده. هذا الكمال (كمال الأسطورة) هو وحده الذي يجعلها بمنجاة من إعادة النظر إذ تنسى به انتماءها إلى حيّز الإمكان (لا الضرورة) وتعلّق ولادتها ونموّها بشروط عرضة للانقضاء أو - في الأقل - للاضطراب. لذا كان يصعب ألاّ يقع نقد الصليبي «العلمي» على مفصل من الواقع التاريخي. هل كانت الدولة اللبنانيّة سنة ١٩٧٠ قد صارت وطيدة إلى حد يسمح لها بالاستغناء عن أسطورتها؟ أم ان الخلل كان قد تفشّى في جسم الدولة نفسها إلى حد أتاح للخلل الانتقال إلى الأسطورة؟ تبدو الإجابة صعبة ما لم يفضِ إليها تحليل صعب هو الآخر ومتشابك. ولكن المؤكّد هو أن «نقد» الصليبي بقي ضئيل الوقع إلى أن استعادته الحرب الأهليّة بلسان جورج هارون. لذا أبقيناه إلى الختام، متجاوزين أسبقيّته الزمنيّة. ولقد كنّا عرضنا لتنازع المؤرّخين فخر الدين مرآةً صقيلة (هي مرآة الدولة) تتجاوز بوحدة صفحتها نزاع المؤرّخين وما يحفزها من انقسامات المجتمع اللبناني المعاصر.. فكان لا بدّ أن نعرض بعد ذلك لمن كسر المرآة (هارون) ولمن اعتبرها مكسورة أصلاً (الزين).. ثم أخيرًا لمن اعتبر مرآة الدولة صورة موهومة في مرآة الأسطورة: وهمًا في وهم إذن. تلك حقيقة الدولة.

---

١٢٠. مم، ص ١١١.

١٢١. مم، ص ١١٠.

خاتمة

الانحياز إلى الصيرورة

إن كان ثغرك المتاح ،
هيّأ للمقيم في تشابه السريرة ،
أن يرتوي بلثمة قريرة ،
لا تعجلي بفيء ما يفيء ،
يا لطف ما يكون لا يكون ،
فإنني حييت من ذيّاك الانتظار
ولم يكن فؤادي غير خطوكِ البطيء .

بول فاليري ، **الخطى**
(ترجمة المؤلف)

ها نحن إذن في آخر الرحلة . أما الحصائل فبعثرناها على طول التحليل . فيجدها القارئ عند منعطفات التحليل بخاصة[1] . ذاك هو السلوك الأمثل . فأنّى لنا أن ندعي ، في المرحلة الأخيرة ، فتح جميع الأبواب على آفاق مشرعة ، وليس في يدنا غير مفاتيح قليلة ما زال يعوزها مزيد من الصقل ويعوزها الاختبار . فإذا نحن غامرنا بتنسيق حصائلنا ، أو بعضها ، في الفقرات التالية فليست بغيتنا إيقاف القارئ على مبعدة بحيث يساوره متأخرًا وهم الكمال لتحليل وقف على خروقه وتبين الضعف في لفق أطرافه .

نعمد إلى تنسيق الحصائل إذن . وفي هذا منزلق علينا تحاشيه ، ولكن ليس علينا المزيد من التبرير . علينا الاعتراف أيضًا بأننا سنمنح طرفنا إذنًا بجولة تعدو الزوايا التي ظلّ حبيسها

---

١. را. أعلاه : القسم الثاني (آخر الفصلين الثالث والرابع) ، والقسم الثالث (الفصل الأول وآخر الفصل الثاني) إلخ..

إلى الآن. غير اننا لن ندّعي إدراك يقين ما في الآفاق الجديدة، وستكفينا الإشارة إلى ما نرى له حظًّا وافيًا من الاحتمال. ولعلّ الرغبة في حض القارئ على امتحان بعض ما تقدّم من أفكار في حقول أوسع من تلك التي طرقناها، تبرّر اختيارنا قبيل الصور الذي جعلناه منطلقًا لتأمّلنا، وهو مذهب قوميّة الأرض في نصوص أنطون سعادة[٢]. فإذا قارنّا النظام القومي السوري إلى سائر المذاهب التي عرضتها هذه الصفحات في أثره، وجدنا أنه يكشف البنية العميقة التي تشترك فيها المذاهب المذكورة بعامّة ومعها مذاهب أخرى، أنتجت في لبنان أو استوردت إليه، تدّعي لنفسها آفاقًا تتجاوز أفق لبنان وتاريخه، وتتجاوز، بالتالي، إطار هذه الدراسة. أما البنية المشتركة تلك، وهي التي نجدها لهذا العدد الكبير من ضروب الكلام ولممارسات أخرى غير كلاميّة، فهي توكيد امتياز الجماعة إلى حدّ دعوى الاستحواذ على القيم واستبعاد الغير عن نطاقها. وليس في هذه البنية ما يخرج فعلاً عن المألوف المعاصر. ولكنها تلفت بكونها ثمرة إرتاج أكيد وانفعالاً دفاعيًّا مستديمًا فرضته غريزة الجماعة في مناخ نزاع لا يني يتجدّد. إلام يعزى هذا الإرتاج وما هي ظواهره؟

أيكون كافيًا أن نقفو سبيل آخرين، فنذكر «صدمة الغرب» على أنها أصل الإرتاج وسائر الخضّات؟ بل يكون هذا جريًا مع عادة باتت صنوًا لكسل العقل وللببغائية المشغوفة بتبرير نفسها. على اننا حين نرفض أن نعود إلى تجريم الغرب دونما تبصّر أو تحوّط، لا نختار الوصول من الرفض إلى إعادة تركيب مازوشيّة لتاريخ بلادنا. ولكننا اخترنا ملازمة الحذر حيال ظاهرة التماهي المتعصّب التي تفسد تواريخنا وتحول بينها وبين أن تكون غير منافرات متقابلة مشغولة أصلاً لا بتحقيق الوقائع – وإن لم يغب عنها هذا الهمّ – بل، قبل ذلك، بتعظيم شأن الجماعة التي ينتمي إليها المؤرّخ.

رجعة الأصل وتمادي العصر الذهبي

والحال ان جماعة كبيرة من مؤرّخينا هم بعيدون جدًا عن أن يجدوا في الاتصال بالغرب صدمة ما. فإن أصدق المؤلّفين المسيحيين تمثيلاً هم أقرب إلى أن يروا في الغرب حضنًا واقيًا لا دبّوسًا صاعقًا. وإذا هم ألزموا بالتفكّر قليلاً في حالة الاستنفار شبه العفوي التي يلازمونها، ليجدوا لها تفسيرًا وليسمّوا الخصم – وهو العدو في نظر بعضهم والندّ في نظر

---

٢. أعلاه، القسم الأول، الفصل الأول.

آخرين – برز على شفاههم اسم **المسلم** أو **العربي** ، ينافحون في مواجهته عن جماعتهم الأصليّة . وربّما سمّوا شريكه « **الرومي** » ، ولكنهم ، في أيّ حال ، لا يدلّون على **الغربي** بإصبع اتهام .

وما هي طبيعة الخطر المتجسّد في الخصم؟ إنه خطر الذوبان لا أقل ولا أكثر . وفي مواجهته يرفع المؤرّخون النصارى أعلام هويتهم ويتصلّبون . يتصلّبون ، على أن تُفهم هذه الكلمة بمعناها الحرفي ، إذ هم ، في الواقع ، يعلنون أنهم من صخر . يقولون : نحن ما نحن منذ أول الزمان ! والحيل التي يلجأون إليها لتسريب رفض التاريخ هذا إلى الروايات التاريخيّة حيل معروفة : من التشديد على الحتميّة الجغرافيّة ، إلى عقيدة رجعة الأصل الحاصلة أو الممكنة ، إلى عقيدة التراث المتصل ، إلخ .. وقد توقفنا عندها مليًّا . والحاصل ان التاريخ المسيحي (أو الماروني ، على الأخص) تاريخ واثق من نفسه راضٍ عنها . في الظاهر على الأقل . فهل هذان الرضا والثقة عبارة مقلوبة عن الغيظ الكظيم ، أم أنهما ، بالأحرى ، نتيجة الشعور بأن الرياح تجري (أو بأنها جرت ، في الأقل ، إلى عهد قريب) وفق ما تشتهي سفن الموارنة . لا بدّ للفصل في الأمر من النظر في ظرف الكلام ، في تحسّبات كلّ من أصحاب الأقلام أولئك ، إلخ .. ولكن الموارنة ، أيًّا كان الحال ، هم ما هم . وهم كانوا ما هم على الدوام . وهم لن يبرحوا هم إلى الأبد . ولكن لباقة المؤرّخين الموارنة تدفعهم إلى ادّعاء كينونة « الكائن – في ذاته » عند سارتر لا للموارنة بل للبنان .

على الضفة الأخرى يقف **المسلم** أو **العربي** (ذاك الذي يجد لنفسه إحدى هاتين الصفتين أو كليهما) منطويًا على كُسر . يقول ويعيد : « لم نعد ما كنّا » . وهو ما ينقله المؤرّخ إلى لغته بالقول « كنّا ما نحن » . مع التشديد على أن وجود هذه الـ « نحن » هو نفس ماهيتها ، (شأنها في ذلك شأن كل « نحن » سبق الكلام عليها) . أما السياسي فهو لا يتردّد في التسلّح بمطالعة المؤرّخ ليتاح له زف البشارة : ها نحن ، يقول المؤرّخ ، سوف نصير (أو نعود) ما نحن » .

والغرب هو بالطبع الجهة التي إليها ينسب إفساد ما كانت فيه الأمة من حالة وفاق مع الذات واتحاد بالماهيّة . والفساد خطير إلى الحد الذي نرى عنده السياسي يباغت نفسه وهو يتمتم وعدًا : « سنكون ما هم » . ونرى المؤرّخ يوافقه ويضيف : « ذلك اننا كنّا ما هم » . ولكن المؤرّخ يتنسّم رائحة الخطر فيصحّح : « بل هم صاروا ما كنّا » . وما دام الحديث حديثهم **هم** فإن فعل « الصيرورة » هو العبارة الصالحة . إذ الحركة ، في حالتهم ، لا تكون رجعة إلى أصل .. إلاّ إذا كانت رجعة إلى أصلنا نحن .

وطوال العهد الذي استطاع صوت العربي فيه أن يحجب ، بحظوظ من النجاح متفاوتة ،

صوت المسلم (وهو عهد بدأ في أوائل القرن) أمكن تقديم الأصل على أنه عصر ذهبي أو على أنه حضارة. ذاك عصر العروبة أو عصر الإسلام العربي، وهما ما سبق «الانحطاط» الذي يوافق، في التصريح أو في التلميح، اجتياح الأعراق الغريبة تاريخ العرب والإسلام. في العصر المذكور كانت وحدة العرق – التي تفرّغت لإثباتها جهود كثيرة – ومعها وحدة اللغة تتيحان منفذ خلاص للنصارى من أهل التوبة. ولكن المسلم (الذي لم يصمت في أي وقت) أخذ منذ حين يضاعف قدرته على إسماع صوته. ففي وجه الغربي الذي جرت إزاحته، شيئًا ما، عن مرتبة الأنموذج، وفي وجه الماروني أيضًا – إن نحن أردنا البقاء في لبنان – وهو الدائب السعي، على اختلاف في الصور، لتقديم تاريخ الوطن على أنه مطّ لتاريخ الطائفة، أخذ المسلم يكافح، دون تفريط بامتياز الأصل، لإطالة العصر الذهبي. والأصل هو، بطبيعة الحال، الرسالة، وهي فوق الزمن، إلاّ أنها لا تنفصل عن الصوت الذي بلغها: صوت النبي. ولعلّ الأصل يشتمل أيضًا – وإن دون مساواة للرسالة – على جهاد آل النبي وصحبه. أيًا كان الأمر، لا يبدو اللاّ زمني حكرًا على المؤرّخ. بل إن الشيخ[٣]، وهو سياسي أحيانًا، هو الذي يأخذ على نفسه إظهار أمره ونشره والمنافحة عنه. أما المؤرّخ فيلازم محترفه ويكدح، يحفزه الطموح إلى نفح الهوية بجملة من قرون ليست عربيّة ولكنها إسلاميّة، لا شكّ في ذلك ولا ريب. ولما كانت الهوية، في مخيلته، هي قبل كل شيء هوية السلطة، فهو يوصل جهد الإستعادة إلى اليوم الذي حرم فيه الإسلام آخر دوله «العامة». قريب إلينا جدًا يوم السقوط هذا، غير أن المؤرّخ لا يفوته إبراز مراحل القضم الذي مهّد لليوم المذكور. فإن الغرب يجمع إلى جبروت الفتح صبر القواضم. والاعتراف بهذا يرفع من مستوى التعبئة ولا يحول بين المؤرّخ وهدفه: وهو أن تظهر الهوية التامة على مقربة، خلفنا، تكاد تكون في متناول أيدينا فلا نحتاج للقبض على طرفها إلى العودة على أعقابنا حتى أول الزمان. وهي، في هذه الحالة، لا تعود هيكلاً متحجّرًا لا بدّ من بعثه، بل تصير كائنًا حيًّا راح في إغماءة فبات لزامًا علينا أن نجهد في إنعاشه.

وأما «الانحطاط» المزعوم فما هو إلاّ خديعة الغرب القصوى. فهو إذ يوحي إلينا اننا نحن، بمعنى من المعاني، مصدر الشر، يودي بنا إلى مأزق. ننحو، تحت وطأة الخديعة، إلى حصر تاريخنا في عصر ذهبي «مصغّر» تقتصر علاماته على عرق الجماعة المسيطرة وعلى

---

٣. نستعير هذه الكلمة من مصطلح العروي ولكننا نستعملها في إطار مقاربة تبقى مختلفة اختلافًا عميقًا عن وجهة نظره. را. LAROUI (Abdallah): *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris 1967, chap. I.

حروب الفتح التي « نعلمنها » خدمةً لأغراض القضيّة « القومية » وعلى لغة الجماعة نفسها وما يتصل بها من ثقافة ، فنحرم أنفسنا من اللباب . وذاك ان اللباب هو تلك التقاليد في التنظيم وتلك البنى السياسية والاجتماعية — الاقتصادية والتربوية التي صمدت لامتحان القرون . واللباب هو أيضًا (وإن يكن هذا الوجه منه لا يستوقف المؤرّخ) الشريعة الإسلاميّة التي ألهمت هذه البنى وتلك التقاليد . في هذا كله يوجد سرّ للقوة علينا أن نستعيده فنردّ به قوة الغرب الملموسة ، قوته التاريخيّة التي ما برحنا ننوء تحت وطأتها . أما الإمعان في جهل السر فيفتح للغرب منفذًا إلى قلب مقاومتنا ويتيح له أن يزعزع أركانها من الداخل . إذ يا لها من فرحة هذه التي تملأ برود العدو حين يعلم اننا نصبناه مثالاً أفلاطونيًا لأنفسنا !

تلك معالم هذا الموقف الأخير . وأخطاره عديدة :

أ) تكثير فرص التماهي الاعتباطي تكثيرًا يكاد لا يضبطه ضابط . فقبل هذه الأيام كانت القدوة المقترحة علينا تحمل اسم عليّ أو عمر أو ترفع أعلام القرامطة أو أعلام صلاح الدين أو تحيط بها هالة المأمون أو هالة بني عمار . وكان على كل وجه أو أسرة أو حركة أن يوقظ (أو توقظ) فينا فضيلة بعينها وأن يقوي (أو تقوي) شعورنا بجانب معيّن من جوانب تراثنا الماجد . فهذا أبو العدالة الإجتماعيّة وذاك بطل التحرير القومي وأولئك أرباب محبّة العلم ، إلخ .. وكان تعلّق هذا بعقيدة الإسلام وشريعته أو انتماء أولئك إلى العروبة هو الإطار الذي تنتشر داخله عادةً حماستنا الموزّعة بين فصول التاريخ المختلفة . إلاّ أن العودة لم تكن لها قوة الإلزام . أما اليوم فإن الهموم « الاجتماعيّة » (التي أبرزنا حدود صفتها هذه) أخذت توجّه الإعجاب شطر الدول وشطر النظم[٤] . فكان أن أنصار السلاجقة ومحبّي الحمدانيين والمغرمين بالمماليك والمتيمين بالعثمانيين (وفي الوسع ألاّ نقتصر على هؤلاء) قد اجتاحوا حقل الكتابة التاريخيّة . يريد هؤلاء استدراجنا إلى حالات تماه تشبه تلك التي أغرانا بها سابقوهم . ولكن تعلّقهم بالنظم (قبل الشخصيات أو العهود) يزيد تواريخهم قربًا إلى أن تكون شرانق محكمة . وذلك أن تكثير أقطاب التماهي لم يدفع نحو المزيد من التسامح . بل انتشرت هالة الشرع الإلهي لتكتنف أنظمة كانت تعدّ ، إلى عهد قريب ، محاولات إفساد لهذا الشرع . فبات مبرّرًا سلفًا — ما دام يتمّ باسم الشرع — كل افتئات جديد وكل غلوّ مقبل . ولم يعد يسعنا ، في ما يبدو ، إلاّ أن نذوب اشتياقًا ونحن نسترجع ذكرى الجنّة الضائعة التي كان جميع الإنكشاريين فيها يموتون برائحة القداسة .

---

٤. را. أعلاه المقاطع المكرّسة لأعمال نقاش وفرّوخ وتدمري وكوثراني ، إلخ ..

ب) أثر آخر من آثار هذا الموقف هو الإيحاء (أو الوسوسة، إن شئنا) أن مجتمعاتنا كانت، قبل تدخّل الغرب، تعيش، من حيث الأساس، بمنجاة من أي تغريب حقيقي عن نفسها، راتعة في سلام مع ذواتها عميق. وينحو هذا الموقف إلى تسريب الاعتقاد بوجود نوع من الميزان الذاتي لعناصر الهوية، يصحّح كل خلل لا يكون الأجنبي (أي غير المسلم) سببًا له ويردّ كل نزاع من هذا القبيل إلى صنف المناوشات العابرة، مقلّصًا ما استطاع دور العنف في بناء الأمبراطوريات الإسلامية (وغيرها من الأمبراطوريات) وفي مسارات العلاقات القوميّة أو الطبقية، إلخ.. التي كانت تشكّل لحمة الحياة الاجتماعية في دول الإسلام. ولقد سنحت لنا، هنا وهناك، في خلال هذه الدراسة، فرصة إظهار الخطل الذي يلازم دعوى مألوفة في التأريخ للبنان (حملها مسلمون وحملها مسيحيون) هي دعوى السلام المستديم بين الطوائف الذي دخل الأجانب وأعوانهم حرمه فأفسدوه، بوسائل مختلفة، في وقت يختلف المؤرّخون في تعيينه، فيقدّمه هذا ويؤخّره ذاك تبعًا للمصلحة والهوى. أبرزنا بالطبع ان النزاعات التي سبقت «الحركات» كانت مختلفة عن هذه الأخيرة، ليس في ذلك شك، ولكنها، في أي حال، لم تكن هي السلام.

ج) من هذا الأثر الثاني ينجم ثالث. حين صمّم الغرب على إطاحة هذا الوفاق بين مجتمعاتنا وذواتها وعلى إخضاعها لناموسه شرع في عمل متعدّد الوجوه، طويل النفس. وكانت حصيلة هذا العمل تشويهًا لا ريب انه واسع وعميق. رغم ذلك – يقول المتخصّصون في الايدلوجية من مؤرّخين وسواهم – يكفي انتزاع الشريحة التي أفسدها الخضوع، لتتكشف تحتها – وفي ما وراء الحلول الجزئية الموسومة بطابع أصالتنا – هذه الأصالة نفسها وقد استوت نظامًا. يكون العمل المطلوب إنجازه إذن عمل تنظيف ورفع أنقاض واعدًا بالكثير من الكشوف المستعادة. فإن العصر الذهبي الشاسع الذي توالت خلاله تجلّيات الشرع الإلٰهي العديدة لكفيل بخنق كل انسياق مع المخيلة المبدعة. وإن التعبّد للتاريخ الجاهز يودي بالضرورة إلى رفض صنع التاريخ. فالنزوع إلى الضم، وهو ملازم لفكر الهوية، يرى التاريخ قيمة تكنز[٥]. بل إنه يصل إلى «كنز» قيم المستقبل، على سبيل الاستباق، عوض التهيّؤ لاستخدامها. **هو إذن، في جوهره، فكر كنزٍ وفكر زينة.**

---

٥. تشكّل حالتا بطرس ضو وعبد السلام تدمري المتقابلتان أوضح حالات «تماهي الضدّين»، على الأرجح، في الكتابة المعاصرة لتاريخ لبنان:

ضدّان لما استجمعــــا حسنـــــا والضد يظهر حسنـــــــه الضد

ولما كان تنصيب «المجتمع» موضوعًا للتنظير وللعمل، يفترض الاعتراف بوجود وضعي مستقل نسبيًا عن الماضي للحاضر وللمستقبل، فإن ما سمّيناه «ستر الإجتماعي» (وهو مشترك ما بين الأيدلوجيات اللبنانية والإسلاميّة والعروبيّة والسوريّة) لا يعدو، في النهاية، أن يكون وجهًا أو - بالأحرى - نتيجة من وجوه تصنيم الهوية أو نتائجه.

التماس الفوارق

هذه الخلاصات التي سجلنا تصف إذن - باستثناء الفوارق الواردة في نصها - بنية مشتركة بين مذاهب التأريخ اللبنانية. ولما كان جسم الدراسة يشكو خللاً في توازنه مرده إلى الخلل في تركيب المدوّنة المعتمدة (وقد أشرنا إليه غير مرة)، فإننا أجزنا لنفسنا، في هذه الخلاصات، أن نقلب الآية فنمنح الجانب العربي - الإسلامي مكانًا أوسع من ذاك الذي نخص به الجانب المقابل. غني عن البيان، من جهة أخرى، ان اشتراك أيدلوجيات التاريخ عند اللبنانيين في بنية عميقة واحدة ليس من شأنه تسهيل مهمّة الباحث. بل إننا شدّدنا على نزوع الهويّات المتكرّر شيئًا ما إلى اكتساب نوع من التراصّ الذاتي (جعلنا نسمّيها «البيض الرخام») مصحوب، لدى الطرف الأول بأعراض الانتماء إلى «أكَلَة الآخرية»[٦] ولدى الطرف الثاني بعلامات التشنج العازل. ولكن نزعة معاكسة تلطّف هذه النزعة الأولى دائمًا: وهي النزعة إلى الاندماج في الكيان اللبناني، مجرّدة، أو إلى إعلان الذات «فريقًا» في الكيان المذكور.. عند هذا الباب تزدحم إذن مشكلة الدولة والنظرة القائمة على اعتبار الفوارق.

وقد كان تحليلنا الروايات التاريخيّة قد أظهر لنا أن الصورة الغالبة للصراع بين الهويات «اللبنانية» هي صورة النزاع الطائفي. كان الكلام مسوقًا في معظم الحالات إلى جبه هذا النزاع بالإنكار تحت وطأة «خجل» رأينا دلالته، وإلى محاصرته بين الإعلان القومي الذي يشمح مستعينًا لصدّ الطائفيّة بكل أبّهة البلاغة، والعصبيات العائلية والمحلّية، وهي السياسة المنثورة. ولكن النزاع الطائفي ظلّ قادرًا على تخلّل أشكال الانقسام والتضامن الأخرى المنافسة وعلى إضفاء مسحة منه عليها. أوضحنا أيضًا ان هذه الطوائف التي نصفها اليوم بـ«السياسيّة» لا تدين بقدرتها على الحشد إلى وحدة الديانة بل إلى تشكيلها أطر تضامن

---

٦. أملنا أن يعذر القارئ اختراعنا هذه التسمية لفئة تنزع إلى افتراس آخرية الآخر، إلى محو سمته.

متعدّد الوظائف يشمل الجوانب المختلفة من وجود الأفراد والجماعات ويمتلك ، برغم تناقضات داخلية لا جدال في أهميتها ، قدرة حاسمة على رص الفئات والمجموعات التي تتشكّل منها كل طائفة[٧]. وليس لقدرة الطائفة على الرص من معنى ، بطبيعة الحال ، إلاّ بمقدار ما تتنافس الطوائف. ولما كان التناقض بين الطوائف لا يُعتبر **داخليًا** ما لم تكن الدولة ، فإن الدولة هي شرط التناقض المذكور وضابطه. ولكنها أيضًا المدار الأعظم بين مداراته.

عليه حاولنا تفحّص المواقف التي يتوزّع بينها كلام مؤرّخينا ، منطلقين من انتماءاتهم الطائفيّة. ولكننا لم نهمل مواقعهم «الأيدلوجيّة» ، بالمعنى الضيّق ولا المكان الذي تحتلّه الدولة في الصورة التالية التي يحملها كل منهم للمجتمع اللبناني. وقد عاينّا ، وراء حالات التشنج المتقطع التي تظهر زمن النزاع ، نموّ النزعة إلى الاندماج في الجانب المسلم. ومن أظهر علامات النزعة المذكورة صرف بعض المؤرّخين المسلمين شطرًا من جهدهم شطر تاريخ لبنان. هذه العناية أثمرت آثارًا تسوغ مقارنتها بآثار تناظرها من التراث المسيحي ، فتأسّس من جراء التناظر المشار إليه موضوع دراستنا هذه.

* * *

ولعلّ الحركة الشيعيّة (التي كانت ، عشية الحرب الأهلية ، تحتل ، منذ سنوات عدّة ، مكانًا مميّزًا على المسرح السياسي) يصح اعتبارها اختبارًا نموذجيًا لاندماجيّة المسلمين. فالشيعة لم يلقوا بأنفسهم دونما تحوّط في مصهر «الوحدة الوطنية» ، بل جهدوا للوصول بطائفتهم إلى حالة من التبلور متقدّمة نوعًا. وكان من مظاهر الجهد محاولة تسليم زمام الطائفة إلى «إكليروس» ذي تنظيم مركزي ينشط للاضطلاع بدور عضوي لا يخلو أن يكون له بعد سياسي. وكان من مظاهر الجهد نفسه السعي إلى تزويد الطائفة بأوقاف ذات شأن وبهيئات للعمل الخيري – الاجتماعي مختلفة الصور والميادين ، وكان منها أيضًا العمل لإقناع الأكثرية من أعيان الطائفة ، في مناطق انتشارها ، بأن لهم مصلحة في الاصطفاف تحت عباءة القيادة

---

٧. «عليه فإن التساؤل عمّا إذا كانت الحروب الصليبية ، في جوهرها ، ظاهرة أيدلوجيّة – دينيّة أم ظاهرة سياسية – اجتماعية هو تساؤل يجانب مطرحه. ويجانب مطرحه أيضًا التساؤل عما إذا كانت أسباب الحروب الدينية في جوهرها أسبابًا دينية. أما المسألة ، في صيغتها السليمة ، فهي مسألة التمييز ما بين الفئات وما بين الدوافع ومسألة التحالف تحت علم جماعي وأسباب اختيار هذا العلم. وهي أخيرًا مسألة التنازلات وما جرى تعهده بعناية من أشكال سوء الفهم لإتاحة ذلك الائتلاف (...)».
VEYNE (Paul): «L'histoire conceptualisante» in: *Faire de l'histoire*, LE GOFF (J.) et NORA (P.) éd. I (Nouveaux problèmes), Paris 1974, p. 88.

الطائفية مع التعهد لهم بأن لا يصرفهم هذا الاصطفاف عن مواصلة مشاحناتهم المألوفة. وكان من المظاهر إيّاها استثمار ما سبق ذكره من الوسائل وسواها لإرساء تضامن بين مناطق الانتشار الشيعي لا نكاد نقع له على سابقة[٨]، إلخ.. هذه كلها جعلت ممهّدات لانضواء الطائفة الفاعل في تشكيل الشعب اللبناني، بل انها قد اعتُبرت، هي نفسها، ذلك الانضواء. «تقتسم» الدولة إذن بالتساوي ما بين الأقطاب الطائفيّة، ولكن عليها، في ما وراء التناقض، أن تبقى هي المفارق الذي لا يتجزّأ. فمهمتها أن تقبض بقوّة على أزمّة النهوض بالفئات والمناطق المحرومة، **دونما اعتبار لألوانها الطائفية**. التشيّع السياسي نصير للدولة القويّة إذن.. على أن تكون قوتها هيبة الأب بين أهل بيته.. أي.. على أن لا يعود المفارق هو الغريب. هذه الهموم عاينّاها متمكنة من نصوص تاريخيّة سبق إنتاجها تبلور الحركة السياسيّة الشيعيّة واتّخذت لها محورًا أحداث الماضي البعيد.

* * *

أما الحالتان السنّيّة والدرزيّة فهما مختلفتان عن الحالة الشيعيّة. بعض الاختلاف. فمنذ الثلاثينات وسنّة السياسة- الذين يوصفون اليوم بالتقليديين - يظهرون أمارات تعقّل لا يخلو من أن تقطعه فورات متباعدة. ولما كان أهل السنّة هم شركاء المارونية الرئيسون في السلطة فإن وجهتهم الرئيسة تبقى الاستقرار. هذا ولم يكن للمرجع المذهبي (أي للإفتاء) إلاّ دور سياسي ضيق الحدود بين هذه الطائفة التي اعتادت، في ما مضى، أن تدرج نفسها، بتوسط وجهائها، في تيار الإسلام الأكثري وفي حضن سلطة الدولة الإسلاميّة. عليه فإن أهل السنّة اللبنانيين الموزّعين بين ثلاثة تجمّعات كبيرة أو أربعة (مدينيّة على الأخص) متنافسة في ما بينها على الحصة السنّية من السلطة، لا تخلو صفوفهم من انقسام عميق. وهم يعلمون، من جهة أخرى، انهم مدينون لنفوذ الجوار العربي - الإسلامي باحتكارهم تقريبًا تمثيل الإسلام اللبناني في السلطة المركزيّة. هذا الواقع كان يحدو قادتهم، حتى وقت قريب، مع رغبة أكيدة في الحفاظ على صيغة لبنانية ما، إلى استبقاء قنوات مفتوحة على

---

٨. حين نتصفّح مثلاً الكتاب الكبير الذي خلّفه آل صفا (محمد جابر) في **تاريخ جبل عامل**، بيروت، ل. ت. أو كتب الزين (علي) م م. وهي تفوقه ضخامة، نقع بشق النفس على مناسبة أو اثنتين ظهرت فيهما بوادر تضامن فعلي بين شيعة جبل عامل وشيعة البقاع الشمالي. فقد اقتضت الحال أن نصل إلى الستينات من القرن الحالي وإلى السبعينات بخاصة لنلاحظ اتجاهًا إلى التآزر في ما بين هاتين الجماعتين.

الظرف السياسي العربي وإلى تعهّد نقل الضغوط التي كانت النزاعات العربيّة ترزح بها على الوضع السياسي المحلّي. فكانت تستحيل النزاعات المذكورة، بفضل من وسيلة النقل تلك، إلى جزء كامل الصفة من وضع الداخل. وكان غياب القيادة المهيمنة يغري كل تجمّع سني أو شخصيّة سنّيّة إغراءً مستمرًا بتوظيف الولاء لطرف عربي ما في الصراع الداخلي. ولكن الدوائر القريبة إلى سلطة الدولة كانت تنحو إلى لجم المطامح الخارجيّة دون العتبة التي يجعل تجاوزها كل مشاركة في حكم البلاد، قائمة أو ممكنة، أمرًا غير موفور الشروط. أما الذين لم يكونوا يرون أنفسهم مرشحين، في المدى المنظور، لمشاركة من هذا القبيل فكانوا أقل تردّدًا، بطبيعة الحال، في تجاوز حدّ التصرف «المسؤول». وهم كانوا يلتقون في هذا مجموعات الساخطين أو الهامشيين من طوائف أخرى داخل صفوف التنظيمات القومية العربيّة، في الغالب، وداخل اليسارات ذات المنحى الاشتراكي، في ما ندر.

أدّى ضعف التلاحم الداخلي في الطائفة السنّيّة أيضًا إلى جعل إنتاجها الأيدلوجي (ومنه التاريخي) لا يعكس إلاّ بكثير من التصرّف هذا الرسم السياسي. إذ لما كان طاقم المثقفين السنّة يستمدّ معظم عناصره من أوساط مستبعدة من السلطة، فإن كلامه كثيرًا ما يستعيد الصور والأفكار من لغة الإسلام المتشدّد أو القوميّة المتشدّدة، فيبقى غريبًا عن أسلوب رؤساء الحكومات. رغم ذلك يظلّ التحوّل السنّي – إذا استثنينا بعض ظروف الأزمات – شطر لبنانيّة «إجماليّة» (أي غير مقتصرة على الجانب السياسي – الحقوقي) أمرًا لا ريب فيه. والاهتمام المكرّس لتاريخ (جبل) لبنان من جانب مؤرّخين سنّة عرضنا لأعمال بعضهم[٩]، يشهد لهذا التطور الذي يسجّل له أنّه أفلح، منذ عشرين عامًا أو نحوها، في اختراق متراس «الطهارة» الإسلامية أو العربيّة الذي كان يتحصن خلفه سلك المثقّفين. حتى انه ليبدو، على الجملة، أن نزاع ١٩٥٨ ونظام الحكم الذي خرج منه قد قطعا بالسنّة شوطًا بعيدًا في الطريق إلى هذا الاندماج «اللبناني» الذي أخذ الشيعة – بعد أخذ وردّ متمادين – يبذلون جهدًا منظّمًا، خلال السنوات الأخيرة، بغية الوصول إليه.

* * *

أمسى الدروز أقليّة ضئيلة في لبنان الكبير. وهم كانوا حتى «الحركات» في القرن الماضي «طائفة السلطة» في الجبل. فباتوا منذ ثلاثين عامًا أو تزيد طلائع كل الساخطين الراغبين في

---

٩. تتدرّج الحالات من عادل إسماعيل إلى عبد السلام تدمري. را. أعلاه.

تحسين مواقعهم داخل النظام. يجد هؤلاء في الكتلة الدرزية قوة سياسية متراصّة إلى درجة كافية فيلتفّون حولها ويجدون عندها أيضًا تراثًا عريقًا من «لبنانيّة» لا مجال للطعن فيها، يغطي مبالغات «الخوارج». وتنال هي، بتوسّطهم، لقاء هذا كله، (أو تنال قيادتها السياسية) وقعًا على السياسة الداخليّة وحظوة عربيّة (بل دوليّة أيضًا) لا يبرّرهما وزن الطائفة العددي أو الاقتصادي بمفرده. ولعلّ التماسك الاستثنائي الذي احتفظت به أطر الطائفة التقليديّة هو الذي يفسّر كون الطائفة تأخّرت في تكوين شريحة كافية الاتساع من مثقّفي «الحداثة». وقد أشرنا إلى أن كتبة الطائفة كانوا، إلى أمد قريب، يعزفون، في ما يخص حقل التاريخ، عن معاطاة التاريخ السياسي، سواء أكان هو تاريخ الطائفة السياسي أم تاريخ صيغ الدولة والإرهاص بالدولة. كان اهتمامهم ينصبّ، بالأفضليّة، على تاريخ المذهب. وهم أعادوا إنتاج خرافة الأصل التي يُراد منها أن تجد لوجدان الطائفة نقطة ضوء أزليّة تتحد عندها أشعته جميعًا.

هذه الحال تغيّرت اليوم بعض التغيّر، وبمقدار تغيّرها اتجه جهد التاريخ (والجهد الأيدلوجي) الدرزي إلى خطب ود الإسلام العربي، في ما وراء الإشكال الملازم لصلة الدروز بالعقيدة الإسلاميّة ووراء روعة اعتزالهم الجبلي. ولكن هذا الاتجاه لا يخون في شيء تشبّث الدروز **المطلق الأولويّة** بقاعدتهم الجبليّة. ما يدّعيه مؤرّخوهم هو إنهم **بالإضافة إلى** هذا «الاستقلال الذاتي» الذي لم ينوا يتمسّكون به، كانوا ولا يزالون جزءًا من الأكثرية في محيطهم الأوسع. أفلا يكون هذا التوازي ما بين الوجهة السياسية المهيمنة والتيار الغالب في الأيدلوجيّة دليلاً على صمود ذلك الطابع العضوي لاندماج مثقفي الدروز بطائفتهم؟

* * *

في مواجهة حركات الاندماج هذه، وهي بلا ريب حركات متنوّعة، متداخلة الوجوه، ولكنها جميعًا حركات مطالبة تضع الدولة في الصدارة بين ما تستهدف،.. اضطرب الموارنة ونفروا. فهم طائفة كان من السهل، في أغلب الأحوال، أن يُميَّز داخلَها تيار رئيس ينشد إليه فئات مختلفة (من سياسيين وأيدلوجيين واكليركيين وبرجوازيين كبار وكتل من العامة). وهم طائفة ظلّ السياسي فيها يستلهم الأيدلوجي عن كثب وإن كان الأخير لا يحرم الأول من هامش عريض متروك لمبادرته الحرة. لهذا أمكن أن نقع، ونحن نواكب تطوّر الكلام الماروني في التاريخ – ودون تحوير بالغ – على الترسيمة التي خطّها تطوّر المارونية السياسية. فالموقف المنفتح الذي وقفه، في مطلع القرن، دريان أو نجيم لم يعتّم، بعد التمهيد للدولة

« المنفصلة » ، أن أخلى الساحة ، مع رحيل العسكر العثماني ، للبنانيّة مسيحيّة غير بريئة من الاستكبار. كانت بعض الدوائر الأيدلوجيّة القريبة إلى الحكم لا تخلو من رغبة في معالجة « المسألة الإسلامية » الناشئة عن إعلان لبنان الكبير. فخرجت بفكرة المجتمع القائم على « تعايش » الطوائف العديدة. ولم تكن الفكرة تخلو من تلويح بأن السلطة **قابلة للقسمة**. إذ كان يفترض أن تقسّم تقسيمًا منصفًا بين قيادات الطوائف السياسيّة. هذا الانحطاط الذي أصاب مفهوم الدولة عبّرت عنه هجوميّة قرألي المارونيّة وعبّرت عنه أيضًا الكناية بـ« فسيفساء الأقليات » التي نشرها شيحا (مستلهمًا لامنس) وجعل لها شبلي وأضرابه ، على سبيل المثال ، صيغة الرواية التاريخية. بل إنه يمكن القول ، مع التحفّظ اللاّزم ، إن عادل إسماعيل هو أيضًا واحد من ناشري هذه الكناية في الكلام التاريخي.

خلال هذه السنوات الأخيرة حظي الانغلاق المتشدّد بغلبة لعلها مؤقتة. لعله كان وقتًا للانكفاء على الداخل ، لرص صفوف الجماعة ، لنجاتها بجلدها من حومة « التعايش » قبل عودتها إليه تامة الأهبة لخوض معركته ! .. كان من نتاج هذا الكُسر توسعيّة ضو المارونيّة وهي تدرك نشوتها في إنكار كل حقل « مشترك » إن هو لم يقتطع من حق الآخر. وكان من نتاج الكسر نفسه أيضًا عزوف هارون وهو يبذل قواه ليثبت ان الحقل « المشترك » لم يمهّد تمهيدًا مناسبًا في أي وقت ، بل انه قد لا يكون موجودًا على الإطلاق. هذه الغطرسة المتطامنة زعمت لنفسها القدرة على إرساء الاستقلال الماروني في العزلة. وهي كانت الرد الأقصى على الطعن الإسلامي في الهيمنة. لكن على محياها ، منذ بعض الوقت ، علامات الإعياء. إذ بدأ التنبّه ، على ما يبدو ، إلى أن الهيمنة المارونيّة لا تكون على العزلة.

* * *

وذلك أن الهيمنة ، مارونية كانت أم غير ذلك ، هي قلب المسألة اللبنانية. وليس إلاّ تمويهًا لها أن يرفع الموارنة أنفسهم لواء « التعايش » أو لواء القومية اللبنانية. وليس إلاّ رغبة في كسرها أن يزعم الشيعة العثور على مخرج من مأزق « الطائفة العضوية – الدولة المنفصلة » يسلم معه كلا الطرفين. وليس إلاّ زوغانًا منها أن يعلن السنّة – وهم أفضل تمثيلاً في المؤسسات القائمة – شعار المشاركة ، إلخ.. أما النصارى غير الموارنة ، وبخاصة الروم الأرثوذكس منهم ، فهم أقليون بين نصارى لبنان وأقليون في كل من مناطقه أيضًا. ولكن هؤلاء الروم كانوا طوال أحقاب مديدة أوثق اشتراكًا من الموارنة في مصائر الدولة الإسلاميّة

وأوفر تواجدًا من هؤلاء في المحيط الإقليمي ، أي أكثر « مشرقية » ، على وجه الإجمال . وهم كانوا أيضًا ينظرون إلى الغرب نظرة ملؤها حذر « مقدّس » . عليه نلفيهم اليوم موزّعين بين بدائل عدّة : بين القوميّة السورية والعربيّة والعلمانية ذات المنحى الاشتراكي والإنخراط في جبهة مع الموارنة للدفاع عن النصارى ، إلخ .. يتدخّل عدد كبير من العوامل في توجيه اختيارهم إذن ، ليس أقلها العامل الجغرافي – الطائفي . فحيث لا يجد « الروم » أنفسهم أقوياء (هم أقوياء في منطقة الكورة مثلاً) يتأثّرون النزعة السائدة في محيطهم المباشر . في أي حال تظل استحالة أن تكون الدولة **لهم** تشدّهم إلى ما هي **الدولة** بامتياز ، أي إلى الدولة العلمانية والقوميّة . من هنا ان سعادة ، وهو أهم منظر للقوميّة في هذه الرقعة من العالم ، قد وُلد فيهم . ومن هنا ان « روميًا » آخر ، إلاّ أنه سوري ، يدعى ميشال عفلق وجد مناسبًا « تكييف » الفكر السعادي بالعروبة . من هنا أخيرًا أن « روميًا » ثالثًا اسمه جورج حبش ، فلسطيني الولادة ، أسّس في مطلع الخمسينات آخر هذه الحركات القومية الثلاث . هذه الحركات هي الوحيدة ، باستثناء الهاشميّة والناصرية (وقد بقيتا هلاميّتين إلى هذا الحد أو ذاك) التي أفلحت في كسب حظوة « قوميّة » تجاوزت فعلاً حدود « الدول » .

عليه فإن أقلّ المسيحيين ارتباطًا بالغرب هم أنفسهم حملة أكثر المثل السياسيّة غربيّة ، وهو مثال الدولة – الأمة . أما الماركسيّة فتجد سبيلها بين صفوفهم على أنها الوريث المباشر للأواصر الخاصة التي شدّتهم في ما مضى إلى روسيا المقدّسة ! ... وذلك ان أشكال التنظيم والفكر الجديدة كثيرًا ما اضطرت إلى ممالأة القديمة : فلم يكن نادرًا ، حتى الأمس ، أن نقع في قرية من قرى الكورة على حلفين عائليين متواجهين يرفع احدهما « الزوبعة » شعار القوميّة السوريّة ويشهر الثاني « المنجل والمطرقة » . بل إنه كان ممكنًا ، إذا قضى تحوّل الظروف ، أن تعمد عائلتان متخاصمتان إلى مقايضة الشعارين في ما بينهما ! ..

أهم من هذا ، في نطاق موضوعنا ، طابع إسهام الروم الأرثوذكس في جهد التاريخ اللبناني . فبين المؤرّخين اللبنانيين المعاصرين يبقى الروم (حالاً أو أصلاً) هم الأكثر معاطاة للتاريخ « العام » والأكثر « حداثة » من حيث الطريقة . وذاك ان الحاجة إلى تجاوز الطائفي تحضهم على اختيار الدول إطارًا بله على تجاوز حدود الوطن . ولا بدّ للمنهج أن يتأثّر بالأفضلية الممنوحة لمواضيع بعينها . فإذا كان عيسى اسكندر المعلوف (وهو الذي أدرك القرن الحالي رجلاً ناضجًا) يبقى رجل تقميش بالدرجة الأولى ، فإن رستم والصليبي هما بين مؤرّخينا من أكثرهم حرصًا على المعايير العلمية . هذا ونحن مدينون لهؤلاء الثلاثة ولنفر آخرين

من الروم (الصليبي من أصل أرثوذكسي) بمشاركات ذات شأن في تاريخ لبنان وفي تاريخ الشرق الأوسط. بل إن أعمال قازان نفسه يمكن لها أن تقرأ في هذا الضوء. وإذا كنّا لا نملك أمام عيّنة ضئيلة إلى هذا الحدّ إلاّ أن نعترف للنشأة الفردية بحصتها، فإن أثر الانتماء الطائفي (منظورًا إليه من زاوية بعينها هي تراكب إشكاليّة الدولة وموقع الطائفة الأرثوذكسيّة العام) يبقى أمرًا يستحيل نكرانه.

الفرد وتحرير العلاقة بالتاريخ

هذا البلد الذي يُقال عنه منذ أكثر من نصف قرن إنه مدين بمعجزته للمبادرة الفردية، محكومٌ على «الأفراد» فيه أن يبقوا إلى الأبد في البيضة. فالمثقّفون «العلمانيون» أو «الليبراليون» يقف تأمّلهم النقدي أمام حدّ مرسوم، إن هم تجاوزوه وقعوا حتمًا على من يردّهم إلى أصولهم. في السياسة نفسها تحرص السلطات المذهبيّة حين تمارس ضروبًا من النشاط لا ديانة لها، على أن تضفي على نشاطها هالة من الروحانيّة من شأنها أن تضعه خارج متناول النقد. وتبسط كل طائفة ظلّها، في ما يبدو، على حقل مكرّس لـ«شؤونها الداخليّة» تتحصّن فيه هذه الأخيرة، ولو كانت سياسيّة يتعاطاها أناس من أهل الدنيا، لتظل بمنأى عن كل تدخّل أو نقد «غريب». ولا تستثنى شؤون الماضي من هذه القاعدة. فإن تاريخ لبنان هو، في الجانب الأعظم منه، باقة من التواريخ المقدّسة. والمتطوّعون لوضعها لا يخلون من شبه بواضعي تراجم القديسين. لا ريب أنه لا يزال جائزًا، في أيامنا، التنديد بفجور الفينيقيين وقسوتهم. ولكن مؤرّخينا العلمانيين، وهم لم ينذروا العفّة ولا سجّلوا أسماءهم بين رفضة العنف، لم يعد يغويهم هذا الضرب من التنديد الخليق بطراز قديم من الرهبان. أما المغامرة فهي مثلاً أن تقدّم صورة موضوعيّة لأحوال الذميين أيام الدولة الإسلاميّة. فأنت، إن كنت مسلمًا، قد تتعرّض لغضب مراجع (ليست ثقافية وحسب بالضرورة) هي مراجع طائفتك. والمراجع المذكورة قد تؤلّب عليك سلطات الدولة إن كانت الجناية المنسوبة إليك مما يحصيه قانون العقوبات. وأنت ستواجه في كل حال إصرارًا على إفهامك انك **من هذه الطائفة**، ولو اعتبرت منبوذًا من صفوفها على الفور. فإن في وسع الحَرْم أن يكون هو نفسه نوعًا من وضع اليد.

أما إذا كنت مسيحيًا فإن فعلتك ينظر إليها على أنها إعلان حرب. بعد ١٩٢٠ جمعت

المشرق، مجلة اليسوعيين، عناصر متعلّقة بوضع الذميين المشار إليه[١٠]. ولم يكن يسع الطرف المقابل، وهو خارج لتوّه من هزيمة تاريخية، أن يعود فورًا إلى الهجوم. عام ١٩٧٦ حاول كتبة موارنة أن يعيدوا تحليل الوضع المذكور إياه. وكان أن ضلّوا السبيل إلى الموضوعيّة ضلالاً مبينًا[١١]. إذ كيف يجد السبيل إلى الموضوعيّة مثقّفون ما زالوا إلى اليوم يطيش صوابهم كلما أعلن مرتاب ريبته في أن يكون المردة هم الموارنة؟ أوليست أبلغ أمارات التخلّف الذي ما تزال الفردية تخبط فيه، هذه الطاقة التي تظهرها وقائع بعينها من تاريخ الجماعة برغم كرّ القرون، على إدخال المؤرّخ (والجاهل بالتاريخ أحيانًا) في حالة الانخطاف تلك؟ وذاك إن المعطيات المؤسِّسة في الوجدان التاريخي عند الجماعة التقليدية، شأنها شأن الرغبات المكبوتة في نظر فرويد، لا تعرف الشيخوخة، فلا نرى أكثر المؤرّخين «عضوية» يكتبون التاريخ إلاّ ليضفوا على فعل الإيمان المستعاد صورة الرواية. بل إننا لاحظنا مرارًا أن كلمة «تاريخ» نفسها تتخذ عند هؤلاء دلالة غير معتادة.

يبقى أن علينا اجتناب المغالاة. ففي وسع الفرد – مؤرّخًا كان أو غير مؤرّخ – أن يجد سبيلاً – إن هو أصرّ – إلى إثبات وجوده. ولكن ليس له أن ينسى ذاك الخلل المنذر، في أيّة لحظة، بسحب الأرض من تحت قدميه. عليه إذن أن يجتنب إثم الغرور فلا يقدّم نفسه على أنّه هو الفرد مثال الإنسان العام.

قدرٌ من الدنيا

نستعيد. بمقدار ما يفترض التماس الفوارق إمكان المقارنة يعود بنا إلى حقول التوارد. فنحن نذكر اننا وجدنا أنفسنا، باستثناء إرهاصة مارونيّة بالتخلّي، أمام رغبة جامعة في الدولة. وليس للكلام على «عصر حاضر» من دلالة، في الحالة اللبنانيّة، إن لم تكن

---

١٠. حين عادت **المشرق** إلى قرّائها بعد سنوات غياب فرضته ظروف الحرب، افتتحت مجلّدها الثامن عشر (١٩٢٠) بتحية إلى فرنسا حامية نصارى الشرق (ج ١، ص ٢). ثم إنها بدأت في ج ٨ نشر مخطوط غفل يرقى إلى نهاية القرن الثالث عشر وتعنى أهم صفحاته بوضع الذميين في الصورة التي عرضه فيها، خلال عهد أسبق، فقيه من المتشدّدين هو ابن فضلان. أما العنوان الذي اختارته المجلّة للنص فهو: «شذرات تاريخية من صحائف منسيّة». ولا بدّ من فهم التعجل الذي أبدته المجلة في بعث هذه الأوراق المنسيّة! كان الزمن قد تغيّر منذ كانت **المشرق** تكيل الثناء لخطب الولاء التي كان الأب يوسف العلم يتغنّى فيها بفضائل عبد الحميد الثاني. را. أعلاه، القسم الثالث، الفصل الثاني، هـ ٣٠٦.

١١. نشير إلى كراسات نُشرت تحت عنوان **القضيّة اللبنانيّة**، وسبق أن ذكرناها عدة مرات. را. بخاصة أعلاه، القسم الثاني، الفصل الرابع.

التاريخ بدءًا من لحظة أخذت فيها الفوارق بين الطوائف تتحدّد بنسبتها إلى معيار مركزي. والحق أن هذه اللحظة ما هي بلحظة، بل هي مسيرة طويلة. وذلك أن البدء المشار إليه ما زال لم يؤل إلى نهاية. ثم هل نحتاج إلى القول ان الإجماع على الدولة لم يحل دون الصراع؟ أما السبب فهو في طبيعة المرغوب. إذ هو يقضي بإرساء هيمنة لا يزال كل فريق يأبى الإقرار بها لفريق آخر. فإما أن تبقى الدولة، والحالة هذه، فقيرة إلى قاعدة فعلية (ما بقي الاستقطاب الطائفي مغلّبًا على سواه) وإما أن يحلّ عليها «الاقتسام». وهي، في الحالين عرضة للانهيار. فأين تقع الدولة على مبدإ «انفصالها» في مجتمع لا تحمل تشكيلاته الأولى بذرة المرجع المشترك؟ الدولة مرجع حديث وُلد من الهيمنة الطبقية. **فهو منافر** لهذه التشكيلات التقليديّة المسمّاة **طوائف**. وكان قد اتّخذ منذ ١٩٢٠ صورة له هيمنة **طائفة** واحدة. وحين وهت أسباب الهيمنة المذكورة أخلت مكانها للفوضى. ما الذي سيملأ هذا المكان غدًا؟ ما يقترحه الموارنة (وفيهم مؤرّخون) هو تعدّدية الإحتقار. وأما الوحدانية التي يزعمها الطرف المقابل «ديمقراطية» و«علمانية» فيلوح من خروقها الكثيرة مشروع مركزيّة متسلّطة تنصب خيمتها فوق فسيفساء الدكتاتوريات المحليّة.

وراء أقبح صنوف التمزّق، تلوح الدولة أوضح منها في أي وقت مضى، قدرًا دنيويًا لجميع اللبنانيين. أما التمزّق بسائر صنوفه فجاءت خلوًا منه هذه اللوحة التي بسطنا عليها أخيلة التاريخ. أبعدنا عن اللوحة الدم والنار ولم نبقِ فيها إلاّ على أطياف مجرّدة. كأننا اعتمدنا، على وجه الإجمال، أسلوب «المباعدة» المأثور عن برشت. ولكن السؤال بقي: أيّة دولة هي تلك التي ستقوم (إن قامت) بمقتضى ما أحصينا من شروط؟ لا نعلّق الجواب على مهرب يألفه المؤلّفون: الوعد بـ«بحث مقبل». فالجواب معلّق على تاريخ الحاضر، على حاضر لا يمهل. ولا نرى كون الدولة مرغوبًا فيها من كل هذه الخلائق وغير مرغوب فيها من الذين يسعهم بناؤها بمثابة فأل حسن. غير أن الواقعية أقرب الأشياء إلى التخلّي...

* * *

هذا البحث الذي اتخذ – بالرغم من رغبة عارمة في التسامح – صيغة وثيقة اتهام لا تأنف من التكرار ولا تستعجل النهاية، لا يريد أن يجعل نفسه، في أي حال، فوق شجون الأيدلوجيّات. هو يبدأ من معاينة واقعة: أن كلام الهويات عقيم وأن عقمه مبيد. وهو ينتهي إلى اختيار: اختيار دولة يتقرّر إنشاؤها.

والدولة التي هي برسم الإنشاء ليست الدولة ولا الطائفة موثقتين إلى أصولها. بل لا بدّ من تخيلها وفاقًا للحاجات ولا يسوغ استلالها من غور الذاكرة ولا استيرادها من وراء البحر. هي لا تواجه الذكريات برفض مبدئي.. إلاّ إذا نسيت الذكريات أنها ذكريات. وهي لا تواجه النماذج الأجنبيّة بالرفض أيضًا ما لم يظهر منها ما يشي بالميل إلى الاغتصاب. إن صوفيّة الأصالة مرادفة لضروب من العنف مختلفة وإن الحداثة مرادفة للتبعيّة. فعلى الدولة التي هي برسم الإنشاء أن تسلك سبيلاً غير المأزق الممتدّ بين الأصالة والحداثة. عليها أن تؤسّس فلسفتها على واقع هو حركة الرغبات الإجتماعية. فلا يكون رسوّ الاختيار عليها انحيازًا إلى التقدّم، بل شيئًا أبسط من ذلك: انحيازًا إلى الصيرورة. إلى صيرورة لا تدع نفسها فريسة الرغبة في مجرد الوفاء ولا فريسة الانخطاف إلى عين الآخر المنتصر. هو إذن الانحياز إلى صيرورة غير غائبة عن نفسها. إلى مستقبل ترسمه المشيئة الحرة ولا تني تعيد فيه وتبدي. فلا يعود المستقبل «فكرة مشؤومة حقًا»[١٢].

(جرى تحريره بين خريف ١٩٧٨ وصيف ١٩٨١)

---

١٢. Cf. Histoire des Idéologies, *op. cit.*, t. III, p. 18 (Avant-propos de F. CHÂTELET).

مكتبة البحث *

١. المراجع العامة، مجاميع الوثائق، الفهارس

الخازن (فيليب وفريد): **مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان، ١٨٤٠ – ١٩١٠**، جونية ١٩١٠.

الخازن (نسيب وهيبة) ومسعد (الأب بولس) إص: **الأصول التاريخية**، ٣ أجزاء، عشقوت ١٩٥٦ – ١٩٥٨.

داغر (يوسف أسعد): **الأصول العربيّة للدراسات اللبنانية، دليل ببليوغرافي**، بيروت ١٩٧٢.

دائرة المعارف، إص: البستاني (فؤاد أفرام)، صدر منها ١٣ مجلدًا، بيروت ١٩٥٦ – ١٩٨٠، مادة: ابن عبدالهادي.

القضية اللبنانية، عشرون كراسة مرقّمة بعضها بلغتين، إص. مؤتمر البحوث اللبنانية في جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٧٦ – ١٩٧٧؛ معظم الكراسات غفل وبقيتها موقعة ولكن بأسماء مستعارة أحيانًا. راجع هارون، مجلس العلماء، القوتلي، راجع أيضًا: القضيّة اللبنانيّة.

لبنان: مباحث علميّة واجتماعية، بهمّة اسماعيل حقي بك، بيروت ١٩١٨، الطبعة الثانية إص. البستاني (فؤاد أفرام)، بيروت ١٩٦٩، جزءان. راجع: شيخو، نجيم، معلوف.

محاضرات جامعة الروح القدس (مجاميع محاضرات تصدرها جامعة الروح القدس في الكسليك) راجع الحاج (كمال) والصليبي (كمال).

مسعد (الأب بولس)، راجع الخازن (نسيب وهيبة).

* لا يضمّ هذا الثبت إلاّ العناوين المذكورة في هوامش الكتاب. وتردّ أسماء المؤلّفين وكتّاب الدوريّات المذكورة في القسمين الأولين من الثبت إلى القسم الثالث منه. هذا ولم نذكر ما ظهر من مؤلّفات بعد نهاية عام ١٩٨٠.

Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, réunis et classés par Adel ISMAIL, Les sources françaises, 19 v. parus, Beyrouth 1975-1979, voir ISMAIL.

The Encyclopaedia of Islam, 1re édition, Leiden-London 1936, voir LAMMENS, 2e édition (en cours), 4 v. parus, Leiden-Paris 1960-1978, voir CANARD.

Encyclopaedia Universalis, sous la direction de C. GREGORY, 1re édition, Paris 1968, voir DUPUY, GABEL, MARROU.

Faire de l'histoire, sous la direction de J. LE GOFF et P. NORA, 3 v. Paris 1974, voir VEYNE.

Histoire des Idéologies, sous la direction de F. CHÂTELET, 3 v. Paris 1978, voir CHÂTELET, MAIRET, MOREAU.

Histoire des Religions, sous la direction d'H.-Ch. PUECH, *Encyclopédie de la Pléiade,* 3 v. Paris 1970-1976, voir LEROY.

L'Histoire et ses méthodes, sous la direction de C. SAMARAN, *Encyclopédie de la Pléiade,* Paris 1961, voir HIGOUNET.

RAYMOND (Jean), *Essai de bibliographie maronite,* Kaslik 1980.

TESTA (Baron I. de), *Recueil des Traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères,* 11 v. Paris 1864-1911.

٢. الدوريات

الآثار، أصدرها عيسى اسكندر المعلوف، زحلة ١٩١١ – ١٩١٤ و ١٩٢٧ – ١٩٢٨، راجع: المعلوف.

أوراق لبنانية، أصدرها يوسف ابراهيم يزبك، ٣ مجلّدات، بيروت ١٩٥٥ – ١٩٥٧، راجع: نعمة، راجع أيضًا: **أوراق**.

دراسات عربيّة، شهريّة، تصدر عن دار الطليعة، بيروت، راجع: بيضون، شرارة، ضاهر.

السفير، يوميّة، بيروت، راجع: **القضيّة اللبنانية**.

الطريق، شهرية، مجلّة الحزب الشيوعي اللبناني، راجع: قازان.

العرفان، شهرية أسّسها الشيخ أحمد عارف الزين سنة ١٩٠٩، صيدا، راجع: ظاهر، لبنى، راجع أيضًا: **العرفان**.

العمل، يوميّة، جريدة حزب الكتائب اللبنانية، بيروت، راجع: الصليبي.

الفكر الإسلامي، شهرية تصدرها دار الإفتاء، بيروت، راجع: تدمري، مكي.

الفكر العربي، شهرية تصدر عن معهد الإنماء العربي، بيروت، راجع: ضاهر.

المجلّة البطريركية، مارونية أسّسها قرألي ونشر فيها بعض المخطوطات وكتبه، حريصا، راجع: ابن القلاعي، قرألي.

المسرة، لسان كنيسة الروم الكاثوليك، أسّسها المطران ج. معقد سنة ١٩١٠ راجع: سيور، راجع أيضًا: **المسرّة**.

المشرق، يسوعيّة، أصدرها الأب لويس شيخو سنة ١٨٩٨ وتوقّفت عن الصدور سنة ١٩٧٠، بيروت، راجع: ابن يحيى، تاتي، الدبس، العلَم، الكرملي، راجع أيضًا: **المشرق**.

النهار، يوميّة، بيروت، راجع: إسماعيل (منير).

Annales É.S.C., voir Sunar

Bulletin du Musée de Beyrouth, voir Laoust.

Journal Asiatique, voir Guyard

Mélanges de la Faculté orientale, voir Lammens

Revue de l'Orient chrétien, voir Lammens

٣. الأعمال المذكورة

آل صفا (محمد جابر): **تاريخ جبل عامل**، بيروت ل.ت.

أبكاريوس (اسكندر): **كتاب نوادر الزمان في ملاحم جبل لبنان**، مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة الأميركية ببيروت تحت الرقم 9569. A 15 راجع: Abkarius أدناه.

إبن تيمية (أحمد): **مجموع رسائل**، القاهرة ١٣٢٣، ل.ت..

إبن خلدون (عبدالرحمن): **المقدمة**، طبعة القاهرة، ل.ت.

ابن عبدالهادي (وهو ابن قدامة المقدّسي): **العقود الدريّة من مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيميّة**، القاهرة ١٩٣٨.

ابن قدامة المقدّسي: راجع: إبن عبدالهادي، أعلاه.

ابن القلاعي (جبرائيل): **حروب المقدّمين ١٠٧٥ - ١٤٥٠**، إص: بولس قرألي، **المجلة البطريركية**، السنة العاشرة، حزيران - تموز ١٩٣٥، بيت شباب ١٩٣٧.

ابن يحيى (صالح): **تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**، إص: فرنسيس هورس وكمال الصليبي، بيروت ١٩٦٩.

-: «كتاب تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب»، إص: لويس شيخو، في **المشرق** م ١ (١٨٩٨) وم ٢ (١٨٩٩).

أبو خاطر (هنري) : **من وحي تاريخ الموارنة** ، بيروت ١٩٧٧ .

أبو زهرة (محمد) : **ابن تيميّة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه** ، القاهرة ١٩٥٨ .

أبو شقرا (عارف) : **الحركات في لبنان إلى عهد المتصرفيّة** ، رواية حسين غضبان أبو شقرا ، تحقيق عارف أبو شقرا ، بيروت ١٩٥٢ .

أبو صالح (عباس) : بالاشتراك مع مكارم (سامي) : **تاريخ الموحّدين الدروز في المشرق العربي** ، بيروت ١٩٨٠ .

الأحدب (العميد الركن عزيز) : **فخر الدين مؤسّس لبنان الحديث** ، بيروت ١٩٧٣ .

أدونيس : **الثابت والمتحول ، بحث في الابداع والاتّباع عند العرب** ، ٣ أجزاء ، بيروت ١٩٧٤ ، ١٩٧٧ ، ١٩٧٨ .

أرسلان (شكيب) : **سيرة ذاتية** ، بيروت ١٩٦٩ .

إسماعيل (منير) : «عودة إلى المجالات الفخر دينية» ، **النهار** الملحق ٢٩ تشرين الأول ١٩٧٢ .

أوراق لبنانية : نقد كتاب عارف أبو شقرا **الحركات في لبنان** ، **أوراق لبنانية** ، م ١ (١٩٥٥) ع ٧ ، ص ٣٣٠ – ٣٣٢ .

— : جواب على سؤال من قارئ حول ديانة فخر الدين ، م ١ ، (١٩٥٥) ع ٨ ، ص ٣٦٨ – ٣٦٩ .

— : «رسالة من دير القمر» (في موضوع زكور الشمعوني) ، م ٢ (١٩٥٦) ، ع ١١ ، ص ٤٨٧ – ٤٨٨ .

— : مقالات متعدّدة في ديانة الأمير بشير الثاني ، في أعداد م ٢ (١٩٥٦) .

باز (رستم) : **مذكرات رستم باز** ، إص : فؤاد أفرام البستاني ، بيروت ١٩٥٥ .

البستاني (فؤاد أفرام) : **على عهد الأمير** ، بيروت ١٩٢٦ ، الطبعة الخامسة : بيروت ١٩٧٥ .

البستاني (فؤاد أفرام) بالاشتراك مع رستم (أسد) : **الموجز في تاريخ لبنان** ، بيروت ، طبعات عديدة منذ ١٩٣٣ .

البشعلاني (الأب أسطفان) : **لبنان ويوسف بك كرم** ، بيروت ١٩٢٥ .

البغدادي (عبدالقاهر) : **الفَرْق بين الفِرَق** ، بيروت ١٩٧٧ .

البلاذري (أحمد بن يحيى) : **فتوح البلدان** ، إص : صلاح الدين المنجّد ، ٣ أجزاء ، القاهرة ١٩٥٧ .

بولس (جواد) : **تاريخ لبنان** ، بيروت ١٩٧٢ . راجع : Boulos أدناه .

بيضون (أحمد) : «علي الزين مؤرخ الطائفة المعارض ، مؤرخ الدولة الغريب» ، تقديم لكتاب الزين : **فصول** ... ص ٩ – ٢٩ ، راجع : الزين .

— : «وضاح شرارة» : «ديمقراطيّة الدولة أم عمق الحرية؟» ، **دراسات عربية** ، تشرين الثاني **١٩٧٩** ، ص ١٣١ — ١٥٢ .

بيهم (محمد جميل) : **النزعات السياسية بلبنان عهد الانتداب والاحتلال** ، بيروت ١٩٧٧ .

تاني (الأب يوسف) : «العوائد اللبنانية» ، **المشرق** ، م ٢ (١٨٩٩) ج ١ وما يليه .

تدمري (عمر عبد السلام) : «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي» ، **الفكر الإسلامي** حزيران ١٩٧٨ ، ص ٧٩ — ٨٩ .

جنبلاط (كمال) : **حقيقة الثورة اللبنانية** ، بيروت ، طبعة ١٩٧٨ .

— : **في مجرى السياسة اللبنانية** ، **أوضاع وتخطيط** ، بيروت طبعة ١٩٧٨ .

— : **مختارات في عيد ميلاده الستين** ، بيروت ١٩٧٨ .

الحاج (كمال) : **الطائفيّة البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني** ، بيروت ١٩٦١ .

— : «قوميات إزاء القومية اللبنانية» ، في : **أبعاد القومية اللبنانية** ، **محاضرات جامعة الروح القدس** ، الكسليك ١٩٧٠ .

الحتّوني (الخوري منصور) : **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية** . نقّحه وأعاد نشره يوسف ابراهيم يزبك ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٥٦ (الطبعة الأولى ١٨٨٤) .

حتّي (فيليب) : **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر** ، ترجمة أنيس فريحة ، مراجعة نقولا زيادة ، تحرير الطبعة الثانية وتنقيحها لجبرائيل جبور ، بيروت ١٩٧٢ راجع : Hitti ، أدناه .

الحلو (يوسف خطار) : **العاميات الشعبيّة في لبنان** ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٥٥ ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٩ .

حنّا (عبدالله) : **القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان** ، بيروت ١٩٧٥ .

حقي بك (إسماعيل) : راجع : **لبنان** : **مباحث**... ، أعلاه (القسم الأول) .

الخازن (شيبان وأنطون) : «علاقة الأسرة الخازنية بتاريخ لبنان» في : الخازن (نسيب وهيبة) ومسعد (الأب بولس) : **الأصول التاريخية** ، م ٣ ، ص ٣٤٣ — ٣٥١ ، عشقوت ١٩٥٨ .

خازن (الأب فيليب) : **كسروان عبر التاريخ** ، حريصا ١٩٧٠ .

خاطر (لحد) : **العادات والتقاليد اللبنانية** ، جزءان ، بيروت ١٩٧٤ و ١٩٧٧ .

الخالدي : راجع : الصفدي ، أدناه .

خوري (حردان) : **الأخبار الشهية في أصول العائلات المرجعيونية والتيمية** ، بيروت ١٩٥٦ .

داود (المطران إقليمس يوسف) : **كتاب جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة** ، ليبزيغ – القاهرة ١٩٠٨ .

الدبس (المطران يوسف) : **تاريخ سورية** ، ٨ أجزاء ، بيروت ١٨٩٣ – ١٩٠٥ .

– : **الجامع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل** ، بيروت ١٩٠٥ ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٠ .

– : «المردة والموارنة» ، **المشرق** ، م ٥ ، ج ٢٠ ، ١٩٠٢ .

– : «ليس الجراجمة المردة» ، **المشرق** ، م ٦ ، ج ٩ ، ١٩٠٣ .

الدحداح (نجيب سليم) : «لبنان الكبير في التاريخ» ، **المشرق** م ٣٤ (١٩٣٦) ج ٤ ، راجع : DAHDAH . أدناه .

دريان (يوسف) : **البراهين الراهنة في أصل المردة والجراجمة والموارنة** ، ل.م. ١٩٠٤ .

– : **لباب البراهين الجليّة عن حقيقة أمر الطائفة المارونيّة** ، القاهرة ١٩١٢ .

– : **نبذة تاريخية في أصل البطريركية الانطاكية وأصل الطائفة المارونية** ، جونية ١٨٩٥ .

الدويهي (البطريرك اسطفانوس بطرس) : **تاريخ الأزمنة** ، إص : بطرس فهد ، جونية ١٩٧٦ .

– : **تاريخ الطائفة المارونية** ، بيروت ١٨٩٠ .

الراسي (سلام) : **حكي قرايا وحكي سرايا** ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٧ .

– : **شيح بريح** ، بيروت ١٩٧٨ .

– : **في الزوايا خبايا** ، بيروت ١٩٧٤ .

– : **لئلاّ تضيع** ، بيروت ل.ت. .

– : **الناس بالناس** ، بيروت ١٩٨٠ .

رستم (أسد) : **آراء وأبحاث** ، بيروت ١٩٦٧ .

– : **بشير بين السلطان والعزيز** ، جزءان ، بيروت ١٩٦٦ .

– : **لبنان في عهد المتصرفية** ، بيروت ١٩٧٣ ، راجع : البستاني ، أعلاه .

رمضان (عبدالعظيم) : **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦** ، القاهرة ١٩٦٨ .

الريحاني (أمين) : **النكبات** ، **خلاصة تاريخ سورية منذ العهد الأول بعد الطوفان إلى عهد الجمهورية بلبنان** ، بيروت ١٩٢٨ ؛ الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٤٨ .

زين (زين نورالدين) : **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سورية ولبنان** ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٧ .

الزين (علي) : **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية** ، بيروت – القاهرة ١٩٧٧ .

– : **فصول من تاريخ الشيعة في لبنان**، بيروت ١٩٧٩.

– : **للبحث عن تاريخنا في لبنان**، بيروت ١٩٧٣.

– : **مع التاريخ العاملي**، صيدا ١٩٥٤.

سعادة (أنطون) : **المحاضرات العشر**، الطبعة الخامسة، ل.م. ١٩٥٩.

– : **نشوء الأمم**، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٧١.

السودا (يوسف) : **تاريخ لبنان الحضاري**، بيروت ١٩٧٢.

سويد (العقيد الركن ياسين) : **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين**، الجزء الأول : **الإمارة المعنية**، بيروت ١٩٨٠.

سيور (الأب بولس) : «مقاومة الفساد»، **المسرّة**، م ٤ (١٩١٣ – ١٩١٤)، ج ١٢.

– : «نظرة إجمالية في السنة الماضية»، **المسرّة**، م ٧ (١٩٢١)، ج ١.

شبلي (المطران بطرس) : **ترجمة أبينا المغبوط أسطفانوس بطرس الدويهي بطريرك انطاكية**، بيروت ١٩١٣؛ الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٠.

الشدياق (طنوس) : **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**؛ بيروت ١٨٥٩؛ إص : فؤاد أفرام البستاني، جزءان، بيروت ١٩٧٠.

شرارة (وضاح) : **حروب الإستتباع**، بيروت ١٩٧٩.

– : **السلم الأهلي البارد**، **لبنان المجتمع والدولة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٧**، جزءان، بيروت ١٩٨٠.

– : «شبهة الفلسفة»، **دراسات عربية**، شباط ١٩٨٠، ص ٢٤–٤٩.

– : **في أصول لبنان الطائفي، خطّ اليمين الجماهيري**، بيروت ١٩٧٥.

– : **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**، بيروت ١٩٧٧، راجع : HARARA، أدناه.

شهاب (حيدر أحمد) : **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، إص : أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٣٣؛ الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٩.

الشهابي (حيدر أحمد) : **الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، القاهرة، ١٩٠٠ (الطبعة الأولى من الكتاب السابق).

شيخو (الأب لويس) : «العناصر اللبنانية ومذاهبها الدينية»، في : **لبنان** : **مباحث**... (راجع : أعلاه : القسم الأول)، ج ١، ص ٢٠٨ – ٢٥٥.

– : «لمحة في تاريخ لبنان»، في : **لبنان** : **مباحث**... (راجع أعلاه : القسم الأول) ج ١، ص ٢٦٢ – ٢٩٢. [هذا الفصل محرّر بالاشتراك مع بولس نجيم الذي يتولى تغطية العهد العثماني، ص ٢٩٣ – ٣٦٤].

صادق (عبدالحسين) : سقط المتاع ، صيدا ، ل.ت.

صايغ (أنيس) : **لبنان الطائفي** ، بيروت ١٩٥٥ .

الصفدي (أحمد الخالدي) : **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني** ، إص : أسد رستم وفؤاد افرام البستاني ، بيروت ١٩٣٦ ؛ الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٩ .

الصليبي (كمال سليمان) : **تاريخ لبنان الحديث** ، بيروت ١٩٧٢ .

— : «فخر الدين والفكرة اللبنانية» ، في : **أبعاد القومية اللبنانية** ، **محاضرات جامعة الروح القدس** ، الكسليك ١٩٧٠ .

— : [مقالة في تكون لبنان الحديث] في جريدة **العمل** ، العدد السنوي الخاص ، بيروت ٢٥ تشرين الثاني ١٩٧٥ ، ص ٩ و ٨١ — ٨٢ .

ضاهر (مسعود) : «صراع المركزية داخل النظام المقاطعجي اللبناني في الثلث الأوّل من القرن التاسع عشر أو صراع البشيرين» ، **دراسات عربية** ، ع ٣ — ٧ ، ١٩٧٧ .

— : «الطائفية والمنهج في دراسة تاريخ لبنان الحديث» ، **الفكر العربي** ، السنة الأولى (١٩٧٨) ، ع ٢ .

ضو (الأب بطرس) : **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري** ، خمسة أجزاء صدرت بين ١٩٧٠ و ١٩٨٠ .

طرازي (فيليب دو) : **أصدق ما كان عن تاريخ لبنان وصفحة من تاريخ السريان** ، جزءان ، بيروت ١٩٤٨ .

— : **ردّ العسف والبهتان عن كتاب أصدق ما كان** ، بيروت ١٩٤٨ .

طليع (محمد أمين) : **أصل الموحدين الدروز وأصولهم** ، بيروت ١٩٦١ .

ظاهر (الشيخ سليمان) : «معجم قرى جبل عامل» ، **العرفان** ، م ٢٠ (١٩٣٠) وما يليه .

العرفان : [افتتاحية] ، م ١٥ ، (١٩٢٨) ، ج ٧ .

— : [برقية من جمعية العلماء العامليين إلى رئيس الجمهورية] ، م ٢٠ (١٩٣٠) ، ج ٣ .

— : [بيان من جمعية المقاصد في النبطية] ، م ١٦ (١٩٢٨) ، ج ٣ .

عقل (سعيد) : «فخر الدين» ، قصيدة (١٩٣٥) ، في : **كما الأعمدة** ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧ — ٣٦ .

— : **لبنان إن حكى** ، بيروت ١٩٦٠ ؛ الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٧٧ .

العقيقي (أنطون ضاهر) : **ثورة وفتنة في لبنان** ، **صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣** ، إص : يوسف ابرهيم يزبك ، دمشق ١٩٣٨ .

علبي (أحمد) : **ثورة الزنج** ، بيروت ١٩٦١ .

العلم (الأب يوسف) : «في السلطة الحاكمة» ، **المشرق** ، م ٥ (١٩٠٢) ، ج ١٨ .

غبرئيل الشبابي (الأب ميخائيل عبدالله) : **تاريخ الكنيسة الانطاكية المارونية** ، ٤ أجزاء ، بعبدا ١٩٠٠ – ١٩٠٨ .

فروخ (عمر) : **دفاعًا عن العلم ، دفاعًا عن الوطن** ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٧ .

– : **تجديد التاريخ** ، بيروت ١٩٨٠ . راجع : النقاش ، أدناه .

فريحة (أنيس) : **القرية اللبنانية ، حضارة في طريق الزوال** ، بيروت ١٩٥٧ ؛ الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٠ .

قازان (فؤاد) : «الثورة الفلاحية الشعبية في القرن التاسع عشر بقيادة طانيوس شاهين» ، **الطريق** ، ١٩٧٠ ، ع ٣ ، ص ٧٥ – ١٢٧ .

– : **لبنان في محيطه العربي من التكوين الجيولوجي حتى أيامنا** ، صدر منه ج ١ ، بيروت ١٩٧٢ .

قرألي (الأب بولس) : **فخر الدين المعني الثاني أمير لبنان ، إدارته وسياسته** ، المجلة البطريركية ، حريصا ١٩٣٧ .

– : **فخر الدين الثاني حاكم لبنان ودولة توسكانة** ، المجلة البطريركية ، حريصا ١٩٣٨ .

– : **لبنان والدولة العثمانية في عهد فخر الدين المعني الثاني** ، المجلة البطريركية ، القاهرة ١٩٥٢ .

– : **الموارنة في لبنان ، أقدميتهم وأسرهم** ، جونية ١٩٤٩ .

القضية اللبنانية : **من أقوالهم تستنتجون** ، الكراس العاشر من هذه السلسلة ، وفيه مقالة لمدير عام الإفتاء حسين القوتلي بعنوان «الإسلام والحكم» كانت ظهرت في **السفير** ع ١٨–٩–١٩٧٥ وبيان لمجلس العلماء في لبنان بعنوان «الإسلام والعلمنة» مؤرخ في ٢٣–٣–١٩٧٦ ، الكسليك ١٩٧٦ .

– : **لبنان المستقبل من الانصهار السياسي إلى الانشطار النفسي والجغرافي** ، الكراس ١٢ من هذه السلسلة . راجع : هارون أدناه .

القوتلي (حسين) : راجع : القضية اللبنانية ، أعلاه .

الكرملي (الأب أنسطاس) : «المردة أو الجراجمة» ، **المشرق** ، م ٦ ، ج ٧ ، ١٩٠٣ .

الكرمي (المرعي بن يوسف) : **الكواكب الدرّية من مناقب الإمام ابن تيميّة** ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

كوثراني (وجيه) : **الاتجاهات الاجتماعية – السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ، ١٨٦٠ – ١٩٢٠** ، بيروت ١٩٧٦ .

– : **وثائق المؤتمر العربي الأول ، ١٩١٣** ، إص : وجيه كوثراني ، بيروت ١٩٨٠ .

لامنس (الأب هنري) : «**تسريح الأبصار في ما يحتويه جبل لبنان من الآثار**» المشرق م ١ (١٨٩٨) وما يليه ؛ طبعة بيروت ١٩١٤ ، جزءان .

– : «حاشية لحضرة الأب لامنس»، **المشرق**، م ٦، ج ٩، ١٩٠٦. راجع LAMMENS، أدناه.

لبنى: [شعر]، **العرفان**، م ١٦ (١٩٢٨)، ج ٣، ص ٢٨٦.

مجلس العلماء في لبنان: راجع: القضية اللبنانية، أعلاه.

المحبّي (محمد بن فضل الله): **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ٤ أجزاء، القاهرة ١٢٨٤ هـ.

مروّه (حسين): **الإتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية**، جزءان، بيروت ١٩٧٨ و ١٩٧٩.

مزهر (يوسف): **تاريخ لبنان العام**، جزءان، ل.ت.، ل.م.

المسرّة: «النهضة الإصلاحية أو المودرنسم»، م ٤، ج ٥، ١٩١٣.

مشاقة (ميخائيل): **مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان**، إص: م.خ. عبدو و أ.ح. شخاشيري، بيروت ١٩٠٨.

– : **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، إص: أسد رستم وصبحي أبو شقرا، بيروت ١٩٥٥.

المشرق: «تحية إلى قرائنا» [افتتاحية]، م ١٨ (١٩٢٠)، ج ١.

– : «شذرات تاريخية من صحائف منسية»، مخطوط غفل نشرته **المشرق**، م ١٨، ج ٨ وما يليه.

– : «المطران يوسف الدبس: المردة والجراجمة هم الموارنة»، م٦ (١٩٠٣)، ج ١٧.

المعلوف (عيسى اسكندر): «الأخلاق والعادات اللبنانية»، في: **لبنان: مباحث**... (راجع أعلاه، القسم الأول)، ج ١، ص ١٥٨ – ٢٠٧.

– : **تاريخ الأمير فخرالدين المعني الثاني**، جونية ١٩٣٤؛ الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٦ (نشر المؤلف صيغة أولى من هذا الكتاب في مجلة **الآثار** على حلقات بين ١٩١١، ابتداءً من ع ٧، و ١٩١٤).

– : **تاريخ زحلة**، زحلة ١٩١١؛ الطبعة الثانية، زحلة ١٩٧٧.

مكارم (سامي): راجع: أبو صالح، أعلاه.

مكي (محمد علي): «تاريخ لبنان الإسلامي: نظرة تصويب»، الفكر الإسلامي، السنة السابعة، ع ٨ (١٩٧٨)، ص ٤٥ – ٥١.

– : **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، بيروت ١٩٧٧.

مؤتمر البحوث اللبنانية: **مذكرة صادرة عن اللجنة السياسية المنبثقة عن مؤتمر البحوث اللبنانية – الكسليك حول أربع صيغ ممكنة لبناء لبنان الجديد**، تشرين الأول ١٩٧٦.

النجار (عبدالله): **مذهب الموحدين «الدروز»**، بيروت ل.ت. (١٩٦٤؟).

نجيم (بولس): راجع أيضًا: JOUPLAIN، أدناه.

– : «لمحة في تاريخ لبنان»، راجع: شيخو، أعلاه.

نعمة (جوزف) : «الحاج كيوان مدبّر الأمير فخرالدين الثاني» ، **أوراق لبنانية** ، السنة الثانية (١٩٥٦) ، ص ١٣٣ - ١٣٧ .

النقاش (زكي) : **أضواء توضيحية على تاريخ المارونية** ، بيروت ١٩٧٠ ، المقدمة لعمر فرّوخ .

هارون (جورج) : **هل توحّد لبنان مع فخرالدين الثاني** ؟ ، سلسلة **القضية اللبنانية** ، الكراس رقم ١٩ ، الكسليك ١٩٧٧ .

ABKÂRIÛS (Iskandar): *The Lebanon in turmoil,* J.B. SCHELTEMA, éd. New-Haven, Yale 1920. (راجع : أبكاريوس ، أعلاه)

—: *The massacres of Mount Lebanon,* Washington 1877.

ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique,* Paris 1948.

ATIYAH (Najla), *The attitude of the lebanese Sunnis toward the State of Lebanon,* Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy), London 1973.

BAECHLER (Jean): Qu'est-ce que l'idéologie?, Paris 1976.

BARENTON (P. Hilaire de): *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles,* Paris 1902.

BOULOS (Jawad): *Les peuples et les civilisations duProche-Orient: Essai d'une histoire comparée des origines à nos jours,* 5 v. Gravenhage 1961-1968. (راجع : بولس، أعلاه

BRAUDEL (Fernand): *Écrits sur l'histoire,* Paris 1969.

CANARD (M.): art. «Djarādjima», in: *Encyclopédie de l'Islam,* nouvelle édition (en cours de parution).

CHARARA (Waddah): *Le discours arabe sur l'histoire,* Thèse ronéotée, Paris 1972.

CHATELET (François): «Avant-propos», in: *Histoire des Idéologies,* sous la direction de F. CHATELET, Paris 1978, t. 3.

CHEBLI (Michel): *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban,* Beyrouth 1946.

CHELHOD (Joseph): *Le droit dans la société bédouine,* Paris, 1971.

CHEVALLIER (Dominique): *La société du Mont-Liban à l'époque de la Révolution Industrielle en Europe,* Paris 1971.

CHIHA (Michel): *Le Liban d'aujourd'hui* (1942), 2e édition, Beyrouth 1961.

—: *Politique intérieure,* Beyrouth 1964.

—: *Propos d'économie libanaise,* Beyrouth 1965.

DAHDAH (Nagib): *Evolution historique du Liban,* Mexico 1964. (راجع الدحداح، أعلاه

DUPUY (G. D.), article «Concile», in: *Encyclopaedia Universalis.*

ENGELS: voir MARX et ENGELS.

FURET (François): *Penser la Révolution Française,* Paris 1978.

GABEL (Joseph): art. «Idéologie», in: *Encyclopaedia Universalis.*

GABRIELLI (Francesco), Éd. *Chroniques arabes des Croisades* (traduction française), Paris 1977.

GARDET (Louis): *Les hommes de l'Islam,* Paris 1977.

GUYARD (M. ST.): «Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis», *Journal Asiatique,* août-septembre 1871.

HARIK (Ilya): *Politics and change in a traditional society, 1711-1845,* Princeton 1968.

HCHI (Sélim Hassan): *La communauté druze, son origine et son histoire,* Beyrouth 1973.

HIGOUNET (Charles): «La Géo-histoire», in: *L'Histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade.*

HITTI (Philip): *Lebanon in history,* London 1957. راجع : حتّي ، أعلاه

HOWARD (Harry N.): *The King-Crane commission, an american inquiry into the Middle East,* Beyrouth 1963.

ISMAIL (Adel): *Histoire du Liban du XVII^{e} siècle à nos jours,* t. I et IV (seuls parus)

—: T. I, *Le Liban au temps de Fakhr ed-Dīn II,* Appendice «Les Mardaïtes», pp. 169-189, Paris 1955.

—: T. IV, *Redressement et déclin du féodalisme libanais,* Beyrouth 1958.

راجع أعلاه (القسم الأول) *Documents diplomatiques...*

JABER (Monzer): *Le Djabal Amel de 1750 à 1920* (Thèse de 3^{e} cycle) Université de Paris IV, 1978.

JOUPLAIN (M.); La question du Liban, *Étude d'Histoire diplomatique et de Droit international* (1908), 2^{e} édition, Jounié 1961. راجع : نجيم ، أعلاه

AL-KACH (Souheil): *Convaincre: Discours de répression,* thèse ronéotée, Paris 1979.

LAMMENS (Père H.): «Les Nosairis dans le Liban», *Revue de l'Orient chrétien,* Paris 1902, pp. 452-477.

—: «Études sur le règne du Calife omaiyade Moᶜāwia I^{er}», I et II, in: Mélanges de la Faculté orientale, 1906.

—: *La Syrie, précis historique,* Beyrouth 1921, 2 T.

—: art. «Mardaïtes», in: *The Encyclopaedia of Islam* (ancienne édition), Leiden-London 1936. راجع : لامنس ، اعلاه

LAOUST (H.): *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Dîn Ahmad B. Taimiya,* Le Caire 1939.

—: «Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks», *Bulletin du Musée de Beyrouth,* Paris 1940.

LAROUI (Abdallah): *L'idéologie arabe contemporaine,* Paris, 1967.

LE GOFF (j.): راجع : *Faire de l'histoire.* اعلاه (القسم الأول)

LEROY (Jules): «L'Église maronite», in *Histoire des Religions,* sous la direction d'H.-Ch. PUECH, t. II, *Ecyclopédie de la Pléiade.*

LEVI-STRAUSS (Claude): *La pensée sauvage,* Paris 1962.

MAIRET (Gérard): «La genèse de l'État laïque» in: *Histoire des idéologies,* t. II, pp. 284-321.

MARROU (H.-I.): art. «Histoire» (La théologie de l'histoire), *Encyclopaedia Universalis.*

MARX (Karl): *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte,* (Éditions sociales), Paris 1963.

—: *Œuvres, Economie I,* Édition établie par Maximilien RUBEL (Pléiade), Paris 1963.

MARX et ENGELS (Friedrich): *L'Idéologie allemande,* (Éditions sociales), Paris 1968.

MOREAU (Pierre-François): «Nature, Culture, Histoire», in: *Histoire des idéologies,* t. III, pp. 31-56.

NORA (P.): راجع: *Faire de l'histoire:* أعلاه (القسم الأول)

PROPP (Vladimir): *Morphologie du conte.* Traduit du russe par M. DERRIDA, T. TODOROV, C. KAHN, Paris 1970.

PUECH (Henri-Charles): *En quête de la Gnose,* 2 Tomes, Paris 1978.

RABBATH (Edmond): *La formation du Liban politique et constitutionnel,* Beyrouth, 1973.

—: *L'Évolution politique de la Syrie sous Mandat*, Paris 1928.

RODINSON (Maxime): *Islam et Capitalisme,* Paris 1966.

SALLES DABADIE (J.M.A.): *Les conciles œcuméniques dans l'histoire,* Paris-Genève 1962.

RODINSON (Maxime): *Islam et Capitalisme,* Paris 1966.

SALLES DABADIE (J.M.A.): *Les conciles œcuméniques dans l'histoire,* Paris-Genève 1962.

SANDYS (Georges): *A relation of a Journey,* London 1610, 2e édition, London 1621.

SARTRE (Jean-Paul): *Critique de la Raison dialectique,* Paris 1960.

SASSINE (Farès): *Le Libanisme maronite: Contribution à l'étude d'un discours politique,* Thèse ronéotée, Paris 1979.

SUNAR (Ilkay): «Anthropologie politique et économique: l'Empire ottoman et sa transformation», *Annales E.S.C.*, 35e année, no 3-4, mai-août 1980, pp. 551-579.

TOUMA (Toufic): *Paysans et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914,* 2 tomes, Beyrouth 1971-1972.

TOYNBEE (Arnold): *L'histoire, un essai d'interprétation,* Traduction française, Paris 1951.

VEYNE (Paul): *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie,* Paris 1971.

—: «L'histoire conceptualisante» in: *Faire de l'histoire,* t. I, *Nouveaux problèmes,* pp. 62-92.

ZIADÉ (Joseph): *La hiérarchie maronite: son évolution, sa résidence,* Beyrouth 1956.

فهرس الكتاب

• **القسم الثالث**

من المجتمع الأهلي إلى الدولة

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ LIBANAISE
SECTION DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES

XIX

LE LIBAN
UNE HISTOIRE DISPUTÉE

Identité et temps dans l'historiographie libanaise contemporaine

PAR

AHMAD BEYDOUN



Distribution :

Département des Publications de l'Université Libanaise, Place du Musée
Les Sections des Facultés

BEYROUTH 1989